

**Bàrbara Ramajo García (compiladora)**

# **LESBIANISMO, ANTIRRACISMO Y ESPECTRALIZACIÓN EN EL MOVIMIENTO FEMINISTA**

**Voces en diálogo abierto**

Traducciones de Mireia Bofill Abelló





**LESBIANISMO, ANTIRRACISMO Y  
ESPECTRALIZACIÓN EN EL MOVIMIENTO  
FEMINISTA**

VOCES EN DIÁLOGO ABIERTO

Bàrbara Ramajo García (compiladora)

*Traducciones de Mireia Bofill Abelló*

**Editorial Digital Feminista Victoria Sau**

Barcelona, septiembre de 2022

**Autora:** Bàrbara Ramajo García (compiladora)

**Traductora:** Mireia Bofill Abelló

**Título:** *Lesbianismo, antirracismo y espectralización en el movimiento feminista. Voces en diálogo abierto.*

**Diseño gráfico:** Rosa Marín

**Imagen portada:** Rosa Marín

Usted es libre de

Copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

- **RECONOCIMIENTO (attribution):**

En cualquier explotación de la obra autorizada por la licencia será necesario reconocer la autoría.

- **NO COMERCIAL (non commercial):**

- La explotación de la obra queda limitada a usos no comerciales.

- **SIN OBRAS DERIVADAS (non derivate works):**

- La autorización por explotar la obra no incluye la transformación para crear una obra derivada.

- Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar bien claro los términos de la licencia de esta obra.

- alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene permiso del titular de los derechos de autora.

- En esta licencia nada se menoscaba o restringe de los derechos morales de la autora. Los derechos derivados de usos legítimos o otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por la anterior.



## **Bárbara Ramajo García**

Bárbara Ramajo García (1964), doctora en Género, Diferencia y Alteridad (UB) con la tesis *Desbordar el cuerpo lesbiano, sobre el más allá de la existencia lesbiana y sus violencias fantasmas*. Master en estudios de Mujeres, Género y Ciudadanía y licenciada en Antropología. Autora de *Immaculada Concepció, I visqueren felices* (Pol·len, 2014); *Género y sexualidad: aproximaciones multidimensionales y violencias fantasmas* (Instituto de Estudios Almerienses, 2017), *De lesbofòbies, catalanofòbies i xenofòbies, Terra de Ningú. Perspectives feministes sobre la independència* (Pol·len, 2017); *Les vides vivibles fan un país vivible, Ciutats Vivibles des de la diversitat que l'habita* (Entre Pobles, 2018); prologuista de *Ensayos Esenciales, Adrienne Rich* (Capitán Swing, 2019). Integrante de *Bollos en Teoría: Espacio de debate lesbiofeminista de Caladona*.

# Índice\*

Introducción .....	9
Barbara Ramajo García	
Lesbianismo .....	17
Gretel Ammann Martínez	
Apuntes para una revista: ¿Qué entendemos por separatismo?.....	39
Adrienne Rich	
Respuestas a Adrienne Rich .....	53
de Barbara Smith	
de Sidney Spinster	
Entrevista con Gloria E. Anzaldúa .....	61
Gloria E. Anzaldúa y Jamie Lee Evans	
La punta del iceberg .....	66
Barbara Smith	
La lesbiana fantasmal .....	69
Terry Castle	
Psicomorfología del clitoris .....	118
Valerie Traub	
La noche verde en el Parque del Laberinto .....	163
Nicole Brossard	
Las lesbianas estadounidenses no son mujeres francesas. El feminismo heterosexual francés y la norteamericanización del lesbianismo en los años 1970 .....	174
Ilana Eloit	

\*Por orden cronológico



# Introducción

*Lesbianismo, antirracismo y espectralización en el movimiento feminista.* Voces en diálogo abierto es un libro que pretende hacer accesibles digitalmente textos clásicos y modernos que se han dado y siguen teniendo lugar en los debates y genealogías lesbianofeministas.

En este intento de recuperación de memoria lesbiana hemos decidido iniciar esta compilación con dos ponencias de Gretel Amman que hemos convertido en una sola debido a que ambas se publicaron en el mismo año, se presentaron en la misma ciudad y a que compartían un mismo título: «**Lesbianismo**» (1980). La primera parte se compone de un texto leído en las Jornadas de Sexualidad organizadas por *Vindicación Feminista*, en el Colegio de Médicos de Barcelona, donde Amman hace una de las afirmaciones más oídas y repetidas en el lesbianofeminismo: el mero hecho de ser lesbiana no significa que se sea feminista, del mismo modo que ser feminista no significa ser lesbiana; y la segunda parte es un escrito presentado, también en Barcelona, en las I Jornadas de Feminismo Independiente, donde la autora trata de discernir entre Género, Sexo y Modelo para dar una coherencia a la conceptualización de la identidad de las lesbianas y donde expone otra de las máximas que guiará la teoría y práctica lesbianofeminista: El silencio nos lleva aún más a la no-existencia.

También nos hemos propuesto traducir esta compilación de textos, inéditos hasta la fecha en lengua castellana<sup>14</sup>, con la intención de recuperar algunos escritos históricos del lesbianismo feminista y antirracista para poder conjugarlos con otros más actuales que dan cuenta de la estrecha relación que hay entre sexualidad, racialización y espectralidad. Pensamos que es importante poder acceder al pensamiento feminista, lesbiano y antirracista en un

<sup>14</sup> A excepción de «La noche verde en el Parque del Laberinto» de Nicole Brossard, que ya había sido previamente traducido al español de México por Marina Fe, en *Debate Feminista*, n° 16, 1997: <https://debatefeminista.cieg.unam.mx/volumen-16.php>

volumen que intenta poner a dialogar a distintas voces que se han dado, en diferentes momentos y contextos históricos, a través de un hilo argumental que pone de relevancia la conjugación del racismo y la lesbofobia en las construcciones de los sujetos políticos feministas y lesbianos.

Esta es una selección de teoría lesbiana y feminista que se enfoca en aquello que ya se ha dicho, en lo que decimos y en lo que queda por decir de aquellos debates que han sido y siguen siendo clave para el desarrollo de una teoría y práctica lesbianofeminista, a lo largo de estas páginas veremos como la concomitancia entre racismo, sexismo y lesbofobia viene plasmándose en los textos lesbianofeministas desde los mismísimos inicios de este movimiento.

En uno de los artículos que aquí traducimos, Gloria E. Anzaldúa (1993) pregunta sobre cuáles son las razones para haber seleccionado sus escritos, si realmente lo que se pretende es abordar el racismo o si simplemente se quiere «dar color» y evitar las críticas de blancocentrismo.

Este libro pretende recuperar del silencio traductológico la textualidad de una crítica lesbianofeminista en la que podemos observar cómo esos roces y esas voces de denuncia de las posiciones de opresión/privilegio han sido una constante nodal de las inquietudes lesbianofeministas. El interés por denunciar el racismo en los activismos lesbianofeministas ha vertebrado y configurado las genealogías lesbianas, feministas y antirracistas de los movimientos de influencia europea a través de las décadas. De hecho, quizás, podríamos afirmar que estos debates han sido y siguen siendo uno de los motores principales del avance de los lesbianismos, feminismos y las luchas antirracistas que conocemos.

La elección de los artículos aquí seleccionados está hecha con la intención de evidenciar la fantasmalidad de las lesbianas y la crítica genealógica a la blanquitud, así como los vínculos históricos que se dan entre racialidad y sexualidad en las trayectorias de los lesbianismos feministas referenciales. En esta propuesta hemos tratado de exponer algunos de los textos que creemos son fundamentales para dar muestra de la amplitud representativa de debates históricos que han sido protagonizados por lesbianas y racializadas en su tesón por poner en las agendas feministas el lesbianismo y el antirracismo, a lo largo de las décadas.

Iniciamos el volumen con una cronología que plasma las disputas de principios de los años 80, para seguir con las inquietudes expresadas en la década de los 90 y acabar con un texto actual. Este es un recorrido textual que nos ayuda a vislumbrar los distintos momentos históricos en que la racialidad, la espectralidad y la lesbiandad se han retroalimentado mutuamente y con el que queremos subrayar las relaciones históricas entre lesbianismo y racialización a través de voces que siempre han estado ahí y que han quedado olvidadas para un público de habla hispana entre los índices de los estudios y las producciones lesbianofeministas anglófonas.

También queremos poner en valor y rendir homenaje al trabajo editorial de la revista norteamericana lesbianofeminista *Sinister Wisdom*<sup>15</sup> que se inicia en 1976 y tiene un largo y prolífero recorrido hasta la actualidad. Un vistazo por los contenidos de sus primeros ejemplares es suficiente para saber que en las páginas de esa revista se encuentran varios de los textos fundacionales del lesbianofeminismo y del feminismo antirracista con colaboraciones de Audre Lorde, Barbara Smith, Bonnie Zimmerman, Julia Penelope, Tee Corine, Marilyn Fry, Sarah Lucia Hoagland, Joan Nestle, Andrea Dworkin, Susan Bronwmler, Gloria Anzaldúa, Cheryl Clarke, Cherríe Moraga... Bucear en las páginas de *Sinister Wisdom* es una oportunidad para desmontar los discursos que presentan a las lesbianas feministas de los años setenta y ochenta como un bloque homogéneo de identidades y posiciones ideológicas convergentes, como promotoras de una identidad sexual «fija y estanca»; porque esta rígida percepción, construida post-hoc, contrasta tremendamente con la riqueza textual de las realidades plurales, conflictuales y dinámicas que se muestran en las páginas de esa revista. Desde sus primeros ejemplares podemos ver que existe una distancia entre los discursos actuales que performan una «realidad» que, por repetición, generan un imaginario de la «vieja lesbiana» como algo ideológicamente analógico y compacto; y los encendidos debates que en realidad tuvieron lugar sobre los diferentes puntos de vista y variopintas formas de vivir esas identidades sexuales.

En este volumen queremos acercarnos a una pequeña muestra de esa riqueza conceptual que se concentra entre las páginas de *Sinister Wisdom* con la traducción al castellano de tres artículos de sus ejemplares más tempranos:

---

15 Los primeros 80 números están disponibles en: <http://www.sinisterwisdom.org/archive>

«Apuntes para una revista: ¿Qué entendemos por separatismo?» (1981) de Adrienne Rich,<sup>16</sup> escrito cuando ella y su pareja, Michelle Cliff, dirigen la revista y en un momento en que se da un debate intenso, en Estados Unidos, respecto a los paralelismos entre el separatismo feminista y el separatismo racial. Este, quizás, sea uno de los textos fundacionales en los que se puede apreciar cómo las separatistas feministas se miran en el espejo del separatismo racial y cómo reaccionan las lesbianas feministas racializadas ante este hecho. Rich hace un esfuerzo por exponer las distintas formas de entender el separatismo y el autonomismo lesbiano y acaba con una pregunta que bien podría ser aplicable a cómo hemos venido percibiendo las identidades lesbianofeministas de esos tiempos en la actualidad: ¿Es el separatismo un hacer dinámico tal y como lo plantea Marilyn Frye o es algo normativizador y estático como se prescribe desde otros escritos lesbianofeministas?

Este artículo es contestado, en un número posterior de la misma revista, por Barbara Smith y por Sidney Spinsten<sup>17</sup> creando un debate epistolar muy clarificador que da cuenta de las distintas formas de entender las relaciones entre el separatismo feminista y el separatismo racial.

El siguiente texto, publicado en otro número de *Sinister Wisdom* es una **Entrevista con Gloria E. Anzaldúa** realizada en Santa Cruz (California), el 26 de noviembre de 1993, y forma parte de un proyecto de Jamie Lee Evans,<sup>18</sup> quien entrevista además a otras nueve autoras interrogándolas sobre cómo afecta, en las alianzas que se dan entre lesbianas, cuando se pone el foco de atención sobre las opresiones que se ejercen desde los privilegios que se tienen debido a la raza, la clase y la sexualidad. En este breve escrito Anzaldúa expresa su sentir sobre esas alianzas lesbianas tratando de dar respuesta al juego de palabras que la entrevistadora propone entre “allies” (aliadas) y “all lies” (todo mentira) al hablar sobre la experiencia propia de ser «la chica-

16 Rich, Adrienne (1981), «Notes for a magazine: What Does Separatism Mean?», en *Sinister Wisdom*, nº 18, pp. 83-91: <http://www.sinisterwisdom.org/sites/default/files/Sinister%20Wisdom%2018.pdf>

17 Smith, Barbara y Spinsten, Sidney (1982), “Barbara Smith and Sidney Spinsten on Separatism”, en *Sinister Wisdom*, nº 20, pp. 100-105: <http://www.sinisterwisdom.org/sites/default/files/Sinister%20Wisdom%2020%20.pdf>

18 Anzaldúa, Gloria y Evans, Jamie Lee (1994), “Gloria E. Anzaldúa Interviewed in Santa Cruz, CA November 26, 1993”, en *Sinister Wisdom*, nº 52, Aliances, pp. 47-52: <http://www.sinisterwisdom.org/sites/default/files/Sinister%20Wisdom%2052.pdf>

na» que cumple con la cuota de racialidad en los actos públicos feministas y lesbianos que pretenden, con ello, eludir las críticas al blancocentrismo y la incorrección política.

Ese mismo número de *Sinister Wisdom* también es la fuente del artículo: «La punta del iceberg», donde Barbara Smith (1994)<sup>19</sup> nos recuerda que el racismo y la lesbofobia tienen más vínculos de lo que a primera vista parece. La autora reconoce que si bien los espacios de lesbianas, aunque sean mayoritariamente blancos, pueden llegar a ser espacios de seguridad para la disidencia sexual racializada, también nos avisa de que la vivencia como mujer y lesbiana racializada ocurre diariamente en la calle y no en el movimiento de mujeres, y que la calle, como espacio público que es, está llena de violencias a las que hay que hacer frente desde las alianzas.

«La lesbiana fantasmal» de Terry Castle (1993) se encuentra en un libro del mismo título,<sup>20</sup> editado el mismo año que el volumen de Jacques Derrida<sup>21</sup> que fundamenta la teoría de la espectralidad. Esta obra se enmarca en un interés generalizado por parte de la autora respecto al estudio de los fantasmas y se concreta en el espectro que con más relevancia ha perseguido a quien lo escribe: el fantasma lesbiano. Una vez que reconoce a su propio fantasma, Castle se atreve a mirar y enfrentar esa fuerza inmaterial desarrollando una minuciosa atención hacia la fantasmalidad lesbiana. En este artículo se centra en analizar cómo, a través de la literatura de influencia europea, las lesbianas han aparecido de forma espectral en los relatos, siendo retratadas como representación emblemática de lo sobrenatural. Esta materialización ficcional de lo lesbiano en el mundo fantasmal produce lo que Castle llama la «metáfora espectral», es decir, aparecer en el ámbito de lo público, aunque sea fantasmalmente, produce un efecto espejo, un reconocimiento que permite el devenir como sujeto lesbiano. La autora sintetiza esta simbiosis entre lo fantasmal y lo lesbiano como aquel mecanismo por el cual se lesbianizan a los fantasmas y, a su vez, se fantasmizan a las lesbianas.

---

19 Smith, Barbara (1994), «The Tip Of The Iceberg», en *Sinister Wisdom*, nº 52, *Aliances*, pp. 53-56:

20 Castle, Terry (1993), *The Apparitional Lesbian: Female Homosexuality and Modern Culture*, Nueva York, Columbia University Press, pp 28-65.

21 Derrida, Jacques (1993), *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, París, Galiléé.

Valerie Traub (1995), en «**Psicomorfología del clítoris**»,<sup>22</sup> evidencia cómo la construcción de la tribada victoriana se hace fundamentalmente a través de procesos racialización. Traub repasa la conjunción entre la literatura antropológica de viajes europeos y los «descubrimientos» anatómicos de los órganos sexuales en la producción de narrativas coloniales de los cuerpos y territorios exóticos que sitúan la deformidad conductual y anatómica del clítoris como un órgano eminentemente tribádico, no blanco y extranjero. La fusión de lo erótico y lo exótico hace que la tribada europea de la época victoriana se construya como un sujeto racializado que contrasta con la blancura nacional normalizada como heterosexual. Esta marca racial en el sujeto que precede a la lesbiana parece estar en el polo opuesto a la asociación que vincula el lesbianismo a algo propio del primermundismo, del sistema capitalista y de la blanquitud occidental que sirve para abonar los discursos homonacionalistas actuales que Jasbir Puar (2007)<sup>23</sup> denuncia. Sin embargo, Traub nos muestra el vínculo que existe entre la racialización de la tribada victoriana y la nacionalización de la lesbiana al detallar cómo las narrativas antropológicas coloniales y los estudios anatómicos del clítoris permitieron dar una corporalidad física a la tribada y cómo, al morfologizar y patologizar el lugar carnal donde reside una sexualidad que se entiende como desviada, este hallazgo médico-científico permitió desplazar la supuesta anomalía sexual de las mujeres extranjeras y racializadas hacia los cuerpos de las mujeres blancas europeas, convirtiéndolas en objeto directo de estudio sexual.

«**La noche verde en el Parque del Laberinto**», de Nicole Brossard (2002)<sup>24</sup>, es un texto escrito en 1995 que nos narra la mágica experiencia vivida por la autora, en Barcelona, en la noche de San Juan de 1990, en una fiesta masiva de «sólo mujeres» que se hizo al aire libre, en el parque del Laberinto de Horta, y que fue organizada en ocasión de la IV Feria Internacional del Libro Feminista por las asociaciones feministas barcelonesas. Con una pro-

22 Traub, Valerie (1995), "The Psychomorphology of the Clitoris", *GLQ, A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 2, n<sup>o</sup> 1-2, abril 1995, pp. 81-113. [https://read.dukeupress.edu/glq/article/2/1\\_and\\_2/81/9933/The-Psychomorphology-of-the-Clitoris](https://read.dukeupress.edu/glq/article/2/1_and_2/81/9933/The-Psychomorphology-of-the-Clitoris)

23 Puar, Jasbir (2007), *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Durham, N.C., Duke University Press

24 Brossard, Nicole (1992), *La nuit verte du Parc Labyrinthe*, Éditions TROIS, Montreal, Quebec, Canadá, 1992. ©Nicole Brossard.

sa poética explícitamente lesbiana Brossard rememora la fuerza política de aquel encuentro colectivo como un importantísimo punto referencial de los espacios no mixtos feministas y lesbianos europeos. A través de descripciones que invitan a quien lee a participar de aquella mágica noche, la autora sugiere la idea de que en los espacios «sólo de mujeres» todo es posible, dentro y fuera de la realidad, dentro y fuera de la ficción. En ese estado de posibilidad abismal del deseo lesbiano, Brossard hace un reconocimiento explícito de las feministas barcelonesas como motor dinamizador de esos espacios de libertad para y por mujeres, donde lo impensable, lo esperado y lo inesperado, es y se hace posible y deseable, hasta el punto de que lo vivido, lo escrito, lo leído, bien pudiera haber sido... tan solo un sueño...

Cerramos esta muestra con el artículo «Las lesbianas estadounidenses no son mujeres francesas: el feminismo heterosexual francés y la norteamericanización del lesbianismo en los años 1970» de Ilana Eloit (2019)<sup>25</sup> donde se aborda la relación fantasmal que se da entre el movimiento feminista francés, cada vez más heterocentrado desde la escisión de 1981,<sup>26</sup> y el lesbianismo que, en Francia, resulta ser expulsado del imaginario nacional, extranjerizándolo y racializándolo al ser percibido como algo tribal y primitivo. Esa distancia tomada con el lesbianismo por parte del movimiento feminista francés se puede hacer gracias a la comparativa con el feminismo estadounidense, este último tensionado por unas «guerras del sexo» que fueron abanderadas por las disidencias lesbianofeministas; y se puede hacer, debido a la amnesia del feminismo francés respecto a su propia historia de fricciones y rupturas. Apuntando las conexiones que hay entre racialidad y sexualidad en las especificidades históricas del movimiento feminista galo, Eloit nos invita a reflexionar sobre el fantasma lesbiano americanizado que planea en las inquietudes de un movimiento feminista autoconsiderado europeo, patrióticamente blanco y heterosexual, que vive bajo la amenaza constante del retorno de Wittig, de ese

25 Eloit, Ilana (2019), «American Lesbians Are Not French Women: Heterosexual French Feminism and the Americanisation of Lesbianism in the 1970s», *Feminist Theory*, vol. 20, nº 4, pp. 381–404.

26 En 1976 Wittig se autoexilia a EEUU y a raíz de la publicación de “La pensée straight” y “On ne naît pas femme” en la revista *Questions Feministes* se crea una escisión entre Noëlle Bissere, Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu y Monique Plaza, quienes siguen los postulados de Wittig; y Christine Delphy, Emmanuèle de Lesseps, Claude Hennequin i Simone de Beauvoir quienes, debido al desacuerdo con la línea de Wittig, en 1981, crean una nueva revista: *Nouvelles Questions Feministes*.

fantasma lesbiano expatriado que se hizo cuerpo en las amélicas y que amaga con volver a Francia, quizás, con la misma fuerza con la que una vez partió.

*Lesbianismo, antirracismo y espectralización en el movimiento feminista.* Voces en diálogo abierto pretende ser un punto de partida para abundar en el (re) conocimiento de las autoras y de los textos lesbianofeministas que han sido seleccionados por Bàrbara Ramajo Garcia, traducidos al castellano por Mireia Bofill Abelló y publicados en la Editorial Digital Feminista Victoria Sau, radicada en Barcelona y hecha realidad gracias a la iniciativa y compromiso de Lola G. Luna. Esta es una propuesta que nace desde el feminismo, para el feminismo, y que trata de exponer las históricas diferencias y diversidades de un movimiento que ha sido y es mucho más coral de lo que a primera vista se tercia. Con esta propuesta invitamos a recorrer algunas de las distintas voces que se han expresado, en alto y claro, desde los inicios del movimiento feminista hasta nuestros días, con críticas discordantes que han sido constantes en la apuesta por una visibilidad, en primera fila, en las apariciones públicas feministas de lesbianas y racializadas que, con bastante frecuencia, y a pesar de formar parte consustancial y sustantiva de los feminismos, han sido y seguimos siendo fantasmizadas.

Bàrbara Ramajo Garcia

*Barcelona, 2022*

## Lesbianismo (1980)<sup>14</sup>

Gretel Amman Martínez

La homosexualidad femenina o lesbianismo, considerada como pecado, crimen, enfermedad mental, o las tres cosas a la vez, y siempre rodeada de un hálito de misterio y perversidad, no es más que una conducta sexual. Los seres humanos nacen sexuales, ni heterosexuales ni homosexuales. En la mujer y en el hombre, el supuesto instinto animal es sustituido por la conducta aprendida. La socialización de los niños mediante la educación familiar y escolar los dirige hacia la heterosexualidad.

### Qué es ser lesbiana

La lesbiana —y costó algunos años reivindicar el término en el movimiento feminista porque en el principio se creía de poco prestigio, siempre inducidas a imitar las definiciones masculinas —homosexualidad era una definición digna porque correspondía a todos, hombres y mujeres, y naturalmente sobre todo a hombres, en cambio lesbiana era un divertimento de las ninfas de Safo y escenas de películas pornográficas, en la misma forma en que el masculino de todas las profesiones era el del prestigio, y las mujeres lo tomábamos agradecidas y contentas de haber podido llegar a adquirir la dignidad de llamarnos ingenieras y abogadas, despreciando el «femenino» de cualquier término por vulgar.

---

14 Este escrito está dividido en dos partes, la primera corresponde a una ponencia presentada con el título de «lesbianismo» en las Jornadas de Sexualidad de Vindicación Feminista en el Colegio de Médicos de Barcelona y la segunda corresponde a otra ponencia conocida con el mismo título y presentada en el Encuentro de Feministas Independientes, de ese mismo año (1980) y también en Barcelona, que se inicia con la introducción escrita a mano por la autora que hemos decidido incluir aquí, de su puño y letra, como un homenaje que trae del pasado al presente las aportaciones de Gretel Amman Martínez al lesbianismo feminista y al feminismo independiente. También hemos respetado las formas tipográficas y ortográficas de la ponencia original.

La lesbiana, repito, no es más que una mujer —casada, soltera, madre, que mantiene cualquier tendencia política o que profesa cualquier religión —que se siente atraída sexualmente por una persona de su mismo sexo. Por tanto, sus intereses eróticos, emocionales y afectivos están orientados hacia otra mujer.

Esa sexualidad vivida entre las dos mujeres, en la que los componentes de afectividad y de ternura permiten una comunicación placentera casi nunca alcanzada con un hombre, es más libre de frustraciones y más completa que la relación heterosexual. En la mecánica del amor lésbico no existe contradicción entre el supuesto orgasmo vaginal y el clitórico. El clítoris es aceptado por fin, sin duda alguna, como el órgano del placer femenino. Se conocen profundamente los cuerpos que se relacionan entre sí porque son análogos. Se olvidan mitos, se desprecian los tabúes y se alcanza, relajadamente, el orgasmo que el hombre niega cotidianamente a la mujer sometida a su explotación sexual. Las caricias que se prodigan las compañeras del acto amoroso, que conocen bien los resortes eróticos de sus cuerpos, otorgan a la relación un caudal de excitaciones, inalcanzables en la relación con la mayoría de los hombres, y les proporcionan un estímulo que les permite alcanzar gratamente la fase de meseta y el orgasmo.

Tanto por la fisiología femenina como por esta delicada y atenta relación que une a las mujeres es imposible que una mujer explote a otra en el terreno sexual, a «sensu contrario» de la milenaria explotación sexual que sufre el género femenino a expensas del placer que proporciona a los hombres: que a la par que utilizan a las mujeres sexualmente, identifican placer-reproducción, contradicción impuesta en la práctica de la heterosexualidad y en la ideología patriarcal que la refuerza.

Es preciso aclarar para borrar prejuicios y leyendas en torno al tema que no hay nada de misterioso ni mágico en la relación sexual entre dos mujeres, excepto quizá las dos mujeres en sí mismas. Ya hemos visto en la ponencia presentada en estas mismas Jornadas sobre «placer y orgasmo femeninos», las frustraciones, la violencia y la imposibilidad de alcanzar el orgasmo que padece la mujer en su relación heterosexual. ¿Resulta por tanto extraño que busque en la ternura, en la afectividad, y en el trato considerado de otra mujer las gratificaciones que le resta el macho?

En la relación lésbica la estimulación recíproca manual u oral del clítoris es la mecánica fundamental para la obtención del orgasmo, si bien el proceso

se caracteriza también por las caricias mutuas en las zonas erógenas que ambas conocen en sí mismas. Proceso previo de total importancia en cualquier relación sexual para conseguir la excitación y el estímulo erótico suficientes para llegar a la fase de meseta y al orgasmo, pero que únicamente se desarrolla con total gratificación para la mujer en el amor lésbico, que carece de la agresividad que impone el hombre en la heterosexualidad.

En el amor lesbiano es en el que las mujeres obtienen totalmente el orgasmo clitoridiano en contraposición al mito del orgasmo vaginal, nunca conocido, nunca alcanzado, pero que con la imposición del coito constituye «una forma de mantener dominadas a las mujeres, de hacerlas dependientes en lo sexual, al igual que en lo económico, lo social y lo político». (Susan Lyndon - «La política del orgasmo» «Para la liberación del segundo sexo». Ed. La Flor. Buenos Aires 1972).

Esa dependencia y explotación masculina que se producen en la heterosexualidad están descartadas de antemano en la relación lésbica. Entre dos mujeres es difícil tener miedo a ser golpeada, agredida o violada. Queda también descartado totalmente el temor al embarazo. De tal modo que al dudoso placer de un orgasmo vaginal, tan imposible siempre de alcanzar, la mujer que mantiene relaciones sexuales con hombres, debe añadir las constantes angustias de quedar embarazada en un coito, la mayoría de las veces insatisfactorio para ella, con las secuelas de la agresión quirúrgica de un aborto o las peores de un embarazo, el parto y la crianza de un niño generalmente no deseado. Solamente la alienación que padece la mujer, que la extraña de su propio cuerpo, convirtiéndola en sirvienta sexual del hombre, que la mantiene inconsciente de su propia identidad de persona, puede permitirle aceptar una sexualidad indiferente para ella, el modelo de placer-reproducción como idénticos impuestos por el hombre. ¿Resulta por tanto extraño que la mujer busque en la ternura, en la afectividad, y en el trato considerado de otra mujer, sin riesgos posteriores de ningún tipo, las gratificaciones que le resta el macho?

## Homosexualidad masculina y homosexualidad femenina

«Toda diferencia es el principio de toda represión», afirma Cristina Peri Rossi. Toda diferencia engendra marginación y opresión. Y la homosexualidad

masculina es, en su mecánica fisiológica, en sus protagonistas, y en su relación de poder entre los dos hombres de la pareja, estructuralmente distinta de la femenina.

Un hombre penetra a otro, mantiene en la búsqueda del orgasmo la misma exigencia agresiva respecto al otro a que está acostumbrado por ser varón. Ahorrará la brutalidad que utiliza habitualmente con la mujer, porque su «partenaire» en este caso está igualado en fuerza y con él y no se lo consentiría. Pero la homosexualidad masculina reproduce todos los días los esquemas de opresión, sumisión, celos y agresión. La crónica de sucesos nos da cuenta de las agresiones que se producen entre homosexuales. La prostitución masculina y el denigrante empleo de muchachitos, algunos apenas adolescentes en rápidas funciones sexuales en un coche, en una esquina, como nos lo ha mostrado por ejemplo la película «El Diputado» incluso por parte de un hombre de izquierdas, son suficientes pruebas de esa indiferencia entre la homosexualidad femenina y la masculina. Diferencia estructural, primaria, que hace imposible la identificación entre una y otra. Esa diferencia es la que hoy el movimiento feminista no pone el acento, como si padeciese bruscamente un repentino ataque de amnesia respecto a la sujeción de siglos que nos ha hecho sufrir a las mujeres, por primaria, fisiológica, estructural, pero que todas las mujeres conocen en su propia carne, y nunca mejor dicho.

No hay que olvidar que la lesbiana está discriminada fundamentalmente por ser mujer. Su opción sexual será después un ingrediente más que le proporcionará nuevas humillaciones.

Los hombres homosexuales poseen todas las ventajas de su sexo si no hacen gala de su tendencia sexual, y el mero hecho de que un hombre se sienta inclinado hacia otros varones no implica que automáticamente aquel sea menos misógino que un heterosexual.

Él, a su vez, seguirá discriminando a las lesbianas en muchos otros aspectos únicamente por el hecho de ser mujer. Si las lesbianas que integran grupos homosexuales mixtos adquieren conciencia feminista no tendrán otra alternativa que separarse de esos grupos donde, en definitiva, quienes dominan son los hombres. Y es que la lesbiana, aunque en muchos casos ella misma lo ignore, está oprimida en primer lugar como mujer y en segundo lugar como homosexual.

## La lesbiana no es una mujer, la mujer no es una persona

Evidentemente la lesbiana atenta contra el sistema establecido. Para el hombre, una opción sexual heterosexual estable no sólo equivale a acostarse con una mujer, sino también a obtener de ella una serie de servicios aparte de los sexuales: los servicios reproductores y el trabajo doméstico.

La lesbiana, en cambio, no cumple su condición de mujer establecida socialmente. Su sexualidad se orienta hacia el placer, dejando de lado la vertiente reproductora. En consecuencia, su conducta no es considerada «natural», la etiqueta aplicada a todo aquello que se quiere someter y dominar. La mayoría de los varones no pueden o no quieren admitir que una mujer goce sin obtener el placer sexual de un macho. Por ello aplican el término lesbiana a aquellas mujeres que se atreven a ser sus iguales, a compartir sus prerrogativas, a afirmar la primacía de sus necesidades. La mujer independiente, que no orienta su vida alrededor de un hombre, que intenta a toda costa conseguir lo que persigue, será insultada al ser calificada de lesbiana. En nuestra sociedad machista, una mujer independiente, una mujer que no tenga al lado un varón que establezca con ella unas relaciones de producción que la explotan, no es una mujer normal.

A la lesbiana no se la considera una mujer, a la mujer, a su vez, no se la considera una persona. Al no reproducir futura fuerza de trabajo ni para el marido, ni para la sociedad, ni para el Estado, la lesbiana atenta radicalmente contra el modo de producción doméstico, el primer modo de producción existente y que subsiste con todos sus lastres y miserias como básico y subsidiario del modo de producción dominante. La clase explotada en este modo de producción es la mujer y por esto sólo son consideradas como verdaderas mujeres aquellas que constituyen un apéndice del hombre, que pertenecen a un hombre, que se realizan a través de un hombre, que dependen del poder de un hombre, que, en una palabra, establecen relaciones de servidumbre con un hombre.

## El lesbianismo como opción feminista

Las lesbianas, a pesar de no tener un marido o un amante que las explote directamente, sufren la opresión general de todas las mujeres, consecuencia

dialéctica de la explotación de las mujeres heterosexuales. Por este motivo el lesbianismo es una reivindicación más dentro del feminismo. Ahora bien, el mero hecho de ser lesbiana no significa que se sea feminista, del mismo modo que ser feminista no significa ser lesbiana. Por ello resulta ridículo por parte de algunas lesbianas considerar que una mujer no es auténticamente feminista —es decir en estado puro sin contaminaciones derivadas se supone del contacto físico con el macho —si no tiene relaciones sexuales con otra mujer. En esa tendencia se halla un sector del Movimiento que dice desarrollarse en la experimentación del amor entre mujeres bajo el lema de que no se es feminista si no se es lesbiana. Es evidente que políticamente esta formulación resulta incorrecta.

Es cierto que a través del feminismo, muchas mujeres han descubierto que son capaces de amarse a sí mismas y de amar a otras mujeres. Vivimos en un minimundo de mujeres, luchamos juntas, podemos también conseguir entre nosotras relaciones placenteras. Pero de ahí a considerar al lesbianismo como la meta del feminismo hay una distancia.

Con palabras de Alix Kates Shulman: «Si creéis que voy a detallaros la descripción de un caso de “verdadero amor”, os equivocáis. Aunque pudiera hacerlo, no lo haría. En este libro me propongo tratar de la transformación del mundo hasta sus verdaderas raíces, no describir momentos aislados por conmovedores que sean. Por mucho que pareciera que nuestro movimiento nos encerraba en una torre de marfil haciéndonos abandonar el mundo de los hombres (¿Qué teníamos ya que decir a los hombres?, nos preguntábamos las unas a las otras), yo vivía en las dos esferas. Si os llevo conmigo ahora escaleras arriba hasta el apartamento de Feith para que compartáis conmigo ciertas revelaciones cruciales que yo tuve la suerte de descubrir en su lecho, no creáis que lo hago para convenceros de que la felicidad consiste en hallar el amante adecuado. No. Como afirma claramente nuestro Manifiesto, los problemas políticos no tienen soluciones de tipo personal. Y además, como tía Louise me había dicho claramente, hay cosas más importantes que la felicidad». (Alix Kates Shulman. «Cuestiones Candentes» Argos Vergara. Barna 1978, pág. 301)

¡Cuántas mujeres por sufrir un desencanto en su relación con otras mujeres han desertado incluso de la militancia feminista! No han comprendido que a pesar de que rompan con la servidumbre sexual y psicológica estableci-

da con el varón, los conflictos de poderes entre mujeres continúan, fruto de la ideología dominante, la del hombre.

Una feminista no lucha por todas las mujeres porque es capaz de hacer el amor con ellas. No hay razón para no poder amar a otra mujer, se trata únicamente de una opción puramente personal. Hacer el amor con otra mujer no es necesariamente algo perfectamente gratificador. No garantiza que no existan relaciones de dominación entre las propias mujeres. Sólo el feminismo puede alcanzar la posibilidad de una relación entre personas iguales, sean estas hombres o mujeres.

El feminismo constituye la opción política global y el lesbianismo es únicamente una opción sexual. Si esta opción sexual conlleva una connotación feminista adquiere un significado político en la lucha contra nuestro enemigo principal —el hombre— ya que da lugar a una postura definida ante su dominio y su poder. Pero la lucha ha de afrontarse en todos los frentes del feminismo, debemos luchar por todos los problemas que aquejan a ...<sup>15</sup>

## I PRELIMINAR: CONCEPTOS

Para el trabajo que presento aquí, necesito emplear continuamente tres conceptos que han sido fruto de diversos usos, por lo que considero adecuado clarificar desde un principio qué connotaciones tienen para mí. Los tres términos son: SEXO, GÉNERO, y MODELO.

La definición sencilla de diccionario<sup>16</sup> de la palabra SEXO es «condición orgánica que distingue al macho de la hembra». Yo aceptaría como válida la definición que da Robert Stoller. Según él, la palabra SEXO se referiría<sup>17</sup> a «los componentes biológicos que distinguen al macho de la hembra.» «Es decir, que este concepto tendría “relación con la anatomía y la fisiología” y “los términos que mejor corresponderían al SEXO serían “MACHO” y “Hembra”.»

---

15 ... ¿Las mujeres? Este es el final de la ponencia que se conserva en el Centro de Documentación de Caladona a quienes queremos agradecer la aportación de ambos documentos. Las notas de pie que siguen son de Gretel Amman.

16 DICCIONARIO fundamental de la lengua española, —VOX

17 Robert J. Stoller, “Sex and Gender” (New York, Science House, 1968)

✓ ENCUENTRO DE INDEPENDIENTES (Oct. 80/Barcelona)

TEMA: LESBIANISMO

- \* La ponencia que adjunto, fue presentada ya en la semana de sexología de Vitoria, Abril 1980. Siendo necesario su conocimiento para la propuesta de tema que hago, la añado aquí como material.
- \* Conociendo lo polémico y controvertido del término "género", que al fin y al cabo obedece a una elección y concepción personal del lesbianismo, no planteo el tema en este aspecto (al menos por mi parte).
- \* Me interesaría entrar con vosotros más en los temas planteados (1-10) en la página 12 de este trabajo, como primer paso a una recogida de datos y material hoy inexistentes, que puede abrir un terreno de trabajo a hacer.
- \* Por ello los temas a debatir, entre lesbianas, sobre lesbianismo, serían:
  - (p. ejemplo)
    - papel del padre/madre
    - papel de una misma en la familia
    - infancia/adolescencia (juegos, amistades, roles, etc.)
    - ¿qué papel juega el cuerpo de una misma? ¿y su contacto con otra?
    - roles
    - fantasías
    - etc.
- \* Sería cuestión de plantearnos un orden el primer día del encuentro y llegar a donde podamos, para proseguir luego el trabajo de la manera que determinemos, en cada sitio.

Saludos  
ff

Cretel



La definición de diccionario de la palabra GÉNERO es «clase, grupo, modo, manera.» También aquí aceptaría la explicación de Robert Stoller: «el GÉNERO son los afectos, los pensamientos, las fantasías,... y son fenómenos psicológicos.» «El vocablo GÉNERO —siguiendo a Stoller— no tiene un significado biológico, sino psicológico y cultural... Los términos que mejor califican el GÉNERO son “MASCULINO” y “FEMENINO”».

Estas explicaciones breves pretenden ser simplemente unas aclaraciones de entrada, a las que posteriormente dedicaré mi atención.

En cuanto a la palabra MODELO, aceptaría las definiciones y los sinónimos que de entrada se dan en el diccionario:<sup>18</sup> «Ejemplar que uno se propone y sigue en la ejecución de alguna cosa, original, muestra, pauta, ejemplo, norma, módulo, patrón, plantilla, horma, molde, espejo, canon, tipo, prototipo, arquetipo, ideal, ejemplo, ejemplar».

## II EL MODELO SEXUAL

### *1/ Su concepción masculino/heterosexual:*

La primera vez que me enviaron a un psiquiatra, a los 17/18 años, me sorprendió con la pregunta: «¿Tú de qué haces, de hombre o de mujer?» La conversación se refería evidentemente al terreno sexual, a raíz de mi homosexualidad, y al no saber yo qué responder y permanecer en silencio, trató de aclarármelo más: «No, a ver. Me refiero a si te ponías abajo o encima».

La segunda vez no me fue mejor. El segundo psiquiatra al que también me mandaron, esta vez a los 21 años, me pidió seguir hablando «de ese tema» pues «había pensado siempre que las relaciones entre lesbianas eran como las de un hombre y una mujer».

No tardé en reflexionar y comprender la realidad: la palabra «Modelo Sexual», aunque gramaticalmente permite un plural, y aunque hay muchos que hacen uso —oralmente —de ese plural, sólo tiene singular. En esta sociedad en la que vivimos, solo se reconoce UN modelo sexual. Todo lo demás se considera alteración, inversión, cambio, desviación, mal-aplicación, etc. de

<sup>18</sup> Diccionario de sinónimos, S. G. Gaya, —Vox

esa Única referencia: el modelo sexual imperante.

Ese modelo sexual se refiere a la manera en que dos animales humanos se relacionan sexualmente. Para que este modelo funcione, hacen falta dos lados, dos participantes, uno ACTIVO y otro PASIVO.

Siguiendo el diccionario (1)(3), «ACTIVO» correspondería a: «que obra, diligente, eficaz, que implica acción, operante, actuante, ejecutante, vivo, dinámico, enérgico, pronto, rápido, que obra prontamente, produce sin dilación su efecto, obra poderosamente con fuerza y seguridad,...» Por otro lado, «PASIVO» sería: «que recibe la acción del agente sin cooperar en ella, que deja hacer, que no opone resistencia, receptivo, reflejo, inactivo, quieto, indiferente, disponible, ...»

Las dos palabras reflejan pues bien claramente lo que sucede durante un acto sexual que reproduce este famoso modelo imperante.

## *2/ No-reconocimiento de la mujer heterosexual.*

En nuestra sociedad, debido al código de valores institucionalizados, se atribuye al macho el lado activo, y a la hembra el lado pasivo. Diríamos pues, que el modelo sexual imperante exige dos personajes: uno masculino/activo y otro femenino/pasivo.

Es por un lado, un modelo heterosexual, pues no admite la relación entre dos conductas iguales, del mismo tipo, ni de dos mismos sexos. Y por otro lado, al adjudicarse el hombre el lado activo, y con ello, convertirse en protagonista único de la relación dejando para la mujer sólo el papel de receptora de su sexualidad masculina, el modelo es a su vez, masculino.

Hoy por hoy, se dice que ha habido intentos de variar ese modelo sexual. Por ejemplo, lo más corriente es invertir los términos de manera que resulten: activo/femenino y pasivo/masculino. Pienso, sin embargo, que esas supuestas variaciones no son más que «variaciones sobre un mismo tema».

Si estamos de acuerdo con Kate Millet<sup>19</sup> en que «los estereotipos característicos de cada categoría sexual (“masculino/femenino”) están basados en las

19 Kate Millet, «Política Sexual», Ed. Aguilar 1975 (edición original, 1969) pág. 35 y 42 respectivamente

necesidades y en los valores del grupo dominante, y dictados por sus miembros en función de lo que más aprecian en sí mismos y de lo que más les conviene exigir de sus subordinados», y de que esta sociedad definida como patriarcado, «busca la norma en el varón», observamos que este supuestamente nuevo papel activo que se le atribuye como avance a la mujer no es más que la exigencia de que se comporte sexualmente como los hombres. Es decir: o no se la reconoce, no se tiene en cuenta su sexualidad, o se le atribuye una sexualidad que no es la suya, sino la que hoy por hoy calificaríamos de masculina, y, por lo tanto, sigue sin ser reconocida la sexualidad femenina.

La primera trampa, pues, de este ÚNICO MODELO SEXUAL RECONOCIDO, única referencia obligada de las conductas sexuales, sería ignorar la sexualidad femenina, quizás justamente porque es difícilmente codificable, menos visible que la del hombre, menos evidente. ¿Podríais decirme vosotros cómo sabéis si una mujer es activa o pasiva sexualmente sin aplicarle el código masculino? No me voy a alargar en este apartado, porque existe suficiente material escrito en este tema en el Movimiento Feminista.

### *3/ Identificación de sexo y género.*

La segunda trampa para mí de este modelo sexual imperante sería la identificación de los términos sexo-género, es decir la concepción de «macho/masculino, hembra/femenino y san se acabó». La concepción de sólo «dos papeles sexuales que decretan para cada sexo un código de conductas, ademanes y actitudes altamente elaborados (Kate Milet, pág. 35)».

De entrada parto de la división sexual del mundo como mínimo en machos y hembras, división basada en la anatomía y fisiología. Podría también aceptar un tercer sexo, las hermafroditas, cuestión que no amplió por no poseer suficiente documentación sobre ello. Parto también, de que esa anatomía configura a su vez unas diferentes conductas psicosexuales. La explicación de esas conductas psicosexuales está hoy pringada de ideología y concepciones culturales dominantes, y se impone un análisis crítico de sus categorías.

Pero además de esto, afirmaría lo mismo que apunta Stoller (2): «no existe dependencia biunívoca e inevitable entre géneros y sexos, y por el contrario, su desarrollo puede tomar vías independientes.» Es decir, aceptar que hay dos sexos no quiere decir que haya sólo dos géneros, dos tipos de conductas

sexuales universales posibles y excluyentes.

Me acuerdo aquí de aquellas baterías de tests por las que se me hizo pasar, en las cuales el 100% se dividía entre lo masculino y lo femenino. Si te salía un 30% masculino, el 70% era femenino, etc. Como mi porcentaje de supuesta feminidad, y teniendo en cuenta además que esa feminidad no tiene nada que ver con lo que yo entiendo bajo «femenino», era bajo, se me dijo que mi conducta era masculina y, por lo tanto, una desviación a corregir. En ningún momento se consideró la posibilidad de que mi conducta no fuera ni masculina ni femenina.

Recuerdo aquí también los tests tan absurdos sobre la «ambición», que daban nula ambición en la mujer, porque estaban planteados con metas masculinas, etc., etc.

### III LOS GÉNEROS

#### *1/ Los géneros en los estudios antropológicos*

El problema lo plantearemos como sigue en Margaret Mead (1961, 1451): «Todas las sociedades humanas conocidas reconocen las diferencias anatómicas y funcionales existentes entre machos y hembras, de formas complicadas y complejas; y lo hacen por medio de pequeños matices de conducta en posturas, modo de andar, diferencias en el habla, adornos y vestido, división de trabajos, posición social y legal, papel religioso, etc. En todas las sociedades conocidas se trata el dimorfismo como uno de los principales factores de diferenciación de cada ser humano, a la misma altura que el factor edad, otro universal del mismo tipo. Sin embargo, mientras que en los E.E.U.U. (nosotras añadiríamos en el Estado Español) contemporáneos sólo se ofrecen a los niños dos papeles sexuales aprobados en muchas sociedades hay más».

«Mead afirma claramente que en su opinión las sociedades pueden tener dos o más posiciones sociales».<sup>20</sup> Como dicen M. Kay Martin y Barbara

---

20 M. Kay Martin y Barbara Voorhies, «La mujer: Un enfoque antropológico» Editorial Anagrama 1978 (ed. original: Columbia University Press, N. Y., 1975) las citas de M. Mead son de este volumen (pág. 89)

Voorhies: «La relación entre sexo biológico y categorías sociales de género no es simple, ni directa. La biología de la reproducción humana requiere dos clases de personas biológicamente diferenciadas, macho y hembra»... Pero «las clasificaciones populares de géneros demuestran las diversas reacciones sociales posibles a estos atributos de los cuerpos humanos»...«Cada grupo social puede categorizar el género de una forma peculiar». (pág. 98) Estas autoras llaman a las posibilidades que sobrepasan la dualidad «supernumerarias»: «El género supernumerario es el que excede el número mínimo de los dos sexos físicos.» (89)

Aunque en su gran mayoría los etnógrafos han sido absolutamente insensibles a este tema por su visión antropocéntrica y heterosexualcéntrica y apenas se tiene información sobre estos posibles géneros supernumerarios, existen algunos datos sobre el tema: (estos datos los he obtenido en su gran mayoría, del libro citado (5) —capítulo 4): los sererr entre los pokot de Kenya (Edgerton, 1964), los nadle en las tribus de los navajos (U.S.A. —Hill, 1935/Goffman, 1966), los hijarà de India (Opler, 1960), los wi-kovat entre los indios norteamericanos del S. O. pima (Hill, 1938/Angelino y Shedd, 1965), los berdaches del Norte de Asia y África (Angelino y Shedd, 1955/Kroeber, 1940/Mead/Lowie, 1935/Bowers, 1950/Simms, 1903), las «mujeres de corazón masculino» (ninausposkitzipxe) entre los piéganos del Norte (Canada-Lewis, 1941), los «hombres blandos» (yIrka —E —laul) y las «mujeres transformadas» (ga'lkIchecha) de los chukehee de Siberia (Bogoras, 1904) y los «muchachos-esposa» de los azande de África Oriental (Seligman y Seligman, 1932).

Para no extendernos demasiado, explicaremos como ejemplo el caso de los mohave, unos indios de California, estudiados en 1937 por Devereux. Entre los mohave existen dos géneros más, además del masculino y el femenino: el «hwame» para las mujeres y el «alyha» para los hombres. Para el cambio de posición correspondiente al sexo fenotípico no basta, aunque es predominante, el comportamiento sexual, pues la actividad homosexual puede ser practicada por hombres y mujeres sin que cambie su posición genérica. Los chicos y las chicas que desean cambiar de posición tienen una ceremonia de iniciación propia y pública para legitimizar el género escogido y no tienen necesidad de pasar por el ritual de pubertad de los varones o de las hembras. Las hwame serían aproximadamente lo que entre nosotros llamaríamos, teniendo en cuenta las diferencias culturales, lesbiana, y los alyha serían los gays. Existen dos relatos mitológicos que reafirman la idea entre los mohave

de que los homosexuales y travestís existían en el mundo desde su origen como entes propios.

Según M. Kay Martin y Barbara Voorhies (5): «Los datos que poseemos hacen razonable pensar que es posible poner en duda que las posiciones alyha y hwame deban ser entendidas como iguales respectivamente a las de hembra y varón. En nuestra opinión lo mejor es considerar que se trata de posiciones diferentes, ya que, además del diferente procedimiento seguido para asignación del papel genérico, los comportamientos apropiados a las posiciones alyha y hwame difieren de los de las posiciones femenina y masculina respectivamente. Estas diferencias se dan primordialmente en la actividad sexual. Además, la reacción social ante las personas de estas posiciones de géneros difieren de la que producen las otras. Estas personas son objeto de frecuentes bromas por parte de los otros, sobre todo de tipo sexual» (pág. 92/93).

## *2/ No hay sólo dos géneros.*

He traído aquí este ejemplo, para romper la idea prefijada que tenemos nosotros de sólo dos posibles conductas. En la concepción de nuestra sociedad existen sólo dos géneros o conductas reconocidos, el masculino/heterosexual y el femenino/heterosexual. Todas las demás posibilidades sólo se reconocen como desviaciones, apartamientos o aproximaciones, cumplimientos o imperfecciones de estos roles aceptados socialmente. La conducta, por ejemplo, de los gays se define como femenina y poco masculina; la de la lesbiana como masculina o poco femenina. En ningún momento se definen estas conductas como propias: conducta gay y conducta lesbiana.

El modelo/heterosexual no es más que el resultado de las concepciones masculino/heterosexuales, que proyectan su imagen sobre todo lo demás. Cuando la lesbiana va al psicólogo o sexólogo se le aplican todas las interpretaciones que serán o no serán válidas para el hombre/heterosexual o para la mujer/heterosexual, pero que, desde luego, no tiene nada que ver con ella.

Cuando leo libros que nombran (no hablan de) la homosexualidad femenina, me parece que estoy leyendo «historias de Marte», y que lo que menos se habla allí es de mí o de mis compañeras lesbianas. Cuando voy a ver cine porno miro/leo revistas o libros llamados pornográficos me pregunto de dónde habrán sacado las estupideces e irrealidades que se ven o se leen sobre las

relaciones entre las mujeres. Y así, hasta tener la sensación de que aún hoy, en el año 1980, aun no se han enterado de que existimos y no somos iguales.

De los gays, y no por razones tolerantes —sino porque su imagen se ha hecho pública para mofarse y reírse de ella —se ha oído hablar más. Pero de las lesbianas no se sabe nada. (Sería interesante investigar más a fondo, por qué nuestra imagen no ha sido utilizada como la de los gays).

## IV IDENTIDAD DE LAS LESBIANAS

### *1/ Teorías sobre la identidad psicosexual*

Se nos plantea pues aquí, si realmente las lesbianas son un grupo con identidad propia. Normalmente se nos hace creer, que sólo pertenecemos al grupo «mujeres». Eso es sexualmente cierto. Como sexo fisiológico somos mujeres. Pero creo erróneo afirmar que nuestras fantasías, formas de hacer el amor y sentirlo, mitos, vivencias, afectos, etc. puedan agruparnos en un mismo grupo. Es decir, como sexo, todas las mujeres estamos en el mismo grupo, pero como géneros estaríamos en dos como mínimo, mujeres/heterosexuales y mujeres/homosexuales. En este caso lo que nos diferenciaría sería el género.

También se nos ha hecho creer que pertenecemos al grupo de «los homosexuales» metiendo en un mismo saco a gays y lesbianas, y aquí sí que recalcaría yo, que lo único común sería la constatación de: «personas que se relacionan sexualmente con su propio sexo y están prohibidas y reprimidas.» Pues ni como sexo, ni como género, pertenecemos a este grupo fantasma.

Citando a Burton y Whiting (1961)<sup>21</sup> «Definiremos como identidad de una persona su posición o posiciones en el sistema de “estatus” de su sociedad. Distinguiremos, además, tres clases de identidad: atribuida, subjetiva y optativa. La identidad atribuida la constituyen los status asignados a una persona por otros miembros de su sociedad; la identidad subjetiva, los que la misma persona considera; y la identidad optativa, finalmente, los que quisiera poder ocupar...»

---

21 Eleanor E. Maccoby y otros, «Desarrollo de las diferencias sexuales» Ediciones Marova, Madrid, 1972 (pag. 171)

En el caso de la lesbiana, la identidad atribuida es la de mujer heterosexual, la subjetiva es de lesbiana, aunque debido a la falta de reconocimiento y referencia apenas es admitida esta idea por el consciente, y la optativa en algunos casos es de lesbiana y en otros, debido al rechazo social, es la de «volverse o ser normal», es decir la mujer heterosexual. El hecho de que la única referencia sea la heterosexualidad, en su concepción masculina, hace realmente el proceso completo en el que se unifique la identidad atribuida, la subjetiva, y la optativa sólo se dé en personalidades sueltas, reconocidas públicamente como lesbianas. Es evidente, que evitar este proceso de identificación está claramente dirigido a que la lesbiana no se pueda identificar plenamente como tal.

Cuando voy a una discoteca se me trata como a una mujer heterosexual. En mi trabajo, profesora, se me obliga a jugar el papel de mujer heterosexual. Si no juego un cierto coqueteo heterosexual mis garantías de éxito, en cuanto mujer, quedan diezmadas (véase exámenes, búsqueda de un puesto de trabajo, actuaciones públicas, etc.). Si digo que soy lesbiana en el Mov. Feminista mis posibilidades de opinar sobre ciertos temas quedan reducidas (anticonceptivos, maternidad, amor, etc.). Si le cuento a mi familia lo que soy, se armará el escándalo. Si me visto según cómo o llevo el pelo corto, se lo mosquearán, por lo que me tengo que disfrazar continuamente. Si le digo a mis amigos/as heterosexuales dirán que me aceptan/pero procurarán olvidar al minuto mi condición y/o si se acuerdan evitarán invitarme a situaciones determinadas, que ellos llaman «ir de juerga y de ligue», etc., por ello me veré marginada de ciertas situaciones sociales, sobre todo de aquellas que exigen «ir con pareja». Si saben que soy lesbiana, todos mis defectos se verán justificados por ese hecho, y, a la vez, se me considerará sólo como tal, como en esta II Semana, en la cual —y esto ya es la quinta vez que me sucede —en el cartel anunciador figuro sin mi profesión detrás (diríamos: «de profesión, lesbiana»).

Todo esto y tantos y tantos etcéteras hacen que el proceso de identificación consciente de una lesbiana no se realice en su plena normalidad. De ahí también, en que ciertas lesbianas en lugar de encontrar sus propias características, imiten o plagien las únicas categorías reconocidas: masculino/femenino,... y fijaros que nombro las dos, no sólo una como normalmente se hace.

## *2/ Teorías sobre la identidad psicosexual*

Desde el punto de vista del desarrollo de la identificación psicosexual, dispondríamos de varias teorías. Una sería la teoría organicista o biológica: Esta teoría no me sirve pues hasta ahora no ha demostrado que hayan diferencias orgánicas o biológicas constantes entre homosexuales y heterosexuales.

Otra serían las teorías psicoanalíticas, entre las cuales diferenciaría un freudianismo clásico y las últimas tendencias lacanianas. En lo que se refiere a la homosexualidad femenina en el freudianismo clásico, y con todos los respetos hacia el sr. Freud, permitidme que exprese una sonora carcajada. ¡No es frecuente encontrar gente con tanta imaginación y fantasías en nuestra historia! Otra cosa sería esperar de las nuevas corrientes que revisan el freudianismo clásico, a ver a qué conclusiones llegan sobre el lesbianismo, si es que pueden llegar a alguna que no sea claro, la tópica «mala copia del padre» (si mi padre se entera, claro, le coje un ataque cardiaco!).

Una de las teorías más extendidas entre los homosexuales, es la teoría del aprendizaje. Según ésta, todos naceríamos igual (yo les preguntaría si también con el mismo color de pelo, altura, color de ojos, etc.) y sería el medio ambiente el que nos iría haciendo así, homosexuales.

La teoría del aprendizaje social ve las formaciones de las actitudes sexuales como un reflejo de la formación o tipificación sexual de la cultura. Los teóricos, como Bandura y Walters (1963), representantes de esta teoría sostienen que «un patrón heterosexual “normal” de la sexualidad es el resultado de una conformidad con patrones culturales aprendida por vía de castigos, recompensas y observación, mientras que los patrones anormales de las mismas provienen de conductas aprendidas de modelos desviados o del fallo en el aprendizaje del patrón normal debido a una enseñanza ineficaz o a falta de refuerzos procedentes de agentes socializadores.» (6- pág. 64)

Yo sería pues o el resultado de un modelo desviado y/o habría aprendido mal y/o «la enseñanza» que me impartieron fue ineficaz...

No considero las actitudes sexuales y sociales del niño como reflejo directo ni de patrones culturales ni de estructuras innatas. Tanto la investigación como la observación clínica indican que las ideas del niño sobre los papeles sexuales son radicalmente diferentes de las del adulto. Yo diría, que en todo momento el niño/a utiliza la experiencia de su cuerpo y de su medio social para formar conceptos y valores sexuales básicos, y, a la

vez también, en todo momento las experiencias ambientales estimulan la reestructuración de dichos conceptos y valores. Llegaríamos pues aquí a la teoría que considera que las actitudes sexuales básicas son conformadas por la organización cognitiva que el niño hace de su mundo social siguiendo pautas del rol sexual. Sería pues, lo que llamaríamos una teoría cognitiva. El desarrollo del proceso de diferenciación sexual en esta teoría sería pues: 1/ Identidad sexualmente tipificada, 2/ Elección de X como modelo, 3/ Adhesión a X. Se daría pues un proceso inverso que el que propugna la teoría del aprendizaje.

No vamos a extendernos más en este apartado, pero sería interesante profundizar en el terreno de la homosexualidad la teoría cognitiva de Kohlberg, tarea que aun hoy no está realizada.

Aplicado a mi experiencia personal y dicho de una manera sencilla y rápida sería:

1. Me doy cuenta que soy físicamente una niña y que a ese nivel se me agrupa entre las niñas (familia, escuela, amigas/os, etc.). Pero esa identificación no va acompañada de una identificación con el papel de niña. Tampoco me identifico con el papel de niño.
2. Sabiendo que soy una niña sexualmente, cojo el papel masculino y del papel femenino que se me ofrece, lo que más me gusta y lo reorganizo en mí. Me cargo a la vez los dos papeles, en lo que tienen que a mí no me gusta.
3. como lo que me gusta entre las mujeres ofrece justamente los elementos que yo valoro para una relación de amor o para una relación sexual, se me da y me inclino hacia ese tipo de relaciones.

Yo me identifico como niña y como lesbiana. Elijo el modelo lesbiano que no está explicitado pero existe como conducta posible en esta sociedad y me adhiero a él.

Así visto, el lesbianismo no es ni un fallo ni una desviación, sino sencillamente una elección, una preferencia, un gusto.

### 3/ *Trabajo a hacer.*

Es evidente, que no hay casi nada trabajado en este tema. Para profundizar en la identidad de la lesbiana habría que analizar las características que la configuran a partir de su diferencia con lo masculino/heterosexual/homosexual y con lo femenino/heterosexual. Esta tarea debería ser comenzada por las propias lesbianas, que deberían ofrecer un material a este respecto. Podría avanzar algunos puntos que considero que se deberían estudiar y profundizar para avanzar en el conocimiento de la identidad lesbiana.

1. La relación madre-hija, es decir, mujer-mujer, se prosigue.
2. En la relación de dos cuerpos de sexo femenino no hay pene ni vagina-agujero. No hay cuerpo «con» y otro «sin». La estimulación no está centralizada: pierna, vulva, mano, boca, cadera, etc. Es por lo tanto difícil definir papeles de activo/pasivo. Los dos cuerpos se conocen. No es lo desconocido, sino que la sexualidad de ambos cuerpos es del mismo tipo. No existe reproducción, por lo que la sexualidad y el placer no quedan confundidos con este término. Por la psicosexualidad femenina lo afectivo está muy vinculado a lo sexual. Se reconoce el clítoris y no existe la concepción de orgasmo final, pues se pueden dar varios.
3. El deseo de una mujer, no ya de una mujer, sino del cuerpo de una mujer.
4. Imágenes y fantasías estéticas propias, incluido el terreno erótico.
5. Lenguaje propio, con connotaciones propias, y expresión corporal propia.
6. Relación de amistad o «camaradería» entre mujeres distinta a la que se da entre mujeres heterosexuales.
7. Conducta social: Miedos, problemas de estabilidad emocional, problemas de relación social (¿podemos ser auténticamente sociales, teniendo que ocultarnos en público?) en la relación lesbiana-sociedad.
8. Fuerza alienadora del modelo sexual imperante. Contradicción aparente entre «no querer ser hombre/no querer a un hombre» e imitar a un hombre.

9. Ausencia de envidia o imitación del pene.
10. Las relaciones preferidas por las lesbianas son con otras lesbianas.

Estos y otros temas podrían ser el comienzo de un estudio en profundidad para entender lo que es «ser lesbiana» y encontrar y formular sus constantes al margen de la diversidad individual real.

No me quiero extender en este terreno, puesto que no pasaría de ser una opinión particular, a la espera de ese estudio a realizar. En todo caso podemos ampliar el terreno durante el debate.

Mi ponencia, pues, afirma, que, para encontrar una metodología mínimamente rigurosa y coherente en el análisis psicosexológico, hay que reconocer todas y cada una de las conductas, que yo llamo géneros. Y ello es previo a cualquier tratamiento teórico o práctico de estos temas. En nuestra sociedad existen hoy por hoy ya de forma cada vez más evidente estas diversas conductas: lesbianas, gays, transexuales... y podríamos añadir más —fetichistas, etc.— y resulta ya absolutamente grotesco analizar o interpretar unas conductas en nombre de otras.

## V REFLEXIONES FINALES.

Para acabar, quisiera referirme a dos tipos de consideraciones que repetidamente aparecen cuando una plantea este tipo de temas.

### *1/ «Decir “soy lesbiana” es etiquetarse, encuadrarse.»*

Quando comencé a relacionarme con el feminismo, hace tres o cuatro años, decidí por primera vez no llamarme lesbiana y decidí definirme a secas como mujer. La euforia, el idealismo, ese deseo de no resaltar las diferencias sino los puntos en común con las demás mujeres, me hizo abandonar el término de lesbiana. La gran sorpresa fue constatar, que justo allí era donde más se evidenciaba que yo era lesbiana. Al haber guardado en lo privado mi identidad durante tiempo, no había constatado, confrontado todas las diferencias que yo tenía con las mujeres heterosexuales. Entre las feministas, el lesbianismo no es sólo privado sino también público y el hecho cotidiano resaltaba por

primera vez la diferencia en bromas, en los sobreentendidos, en el entendimiento y la complicidad, en las concepciones, etc. Y lo que constaté allí claramente como en todos sitios, es de que al no definirme me definía de hecho, pero de lo que yo no era, de mujer heterosexual.

El silencio nos lleva aún más a la no-existencia.

Creo que es diferente, cuando el sistema te pone una etiqueta, que cuando te la pones tú misma. Si el sistema me llama «lesbiana» lo hará para marginarme, para relegarme al terreno de lo «anormal», para recluirme en el ghetto de los bares, para represaliarme, para apartarme de la otra gente, y de esa manera, otra vez, relegarme a la no-existencia.

Si soy yo quien se llama «lesbiana», reivindico mi diferencia y mi existencia, atentando contra la concepción masculino/heterosexual, y reclamando mi espacio y mi terreno. Es evidente que, no por ello, dejo de ser mujer y de estar con las mujeres/heterosexuales. Pero respetando siempre nuestras diferencias de género.

*2/ Segunda consideración: «Hoy por hoy se trata en la sexualidad, que todos hagamos de todo y seamos de todo, y así romperemos las concepciones reaccionarias machistas.»*

Esas teorías llevan a tales límites, como por ejemplo el libro el «Desorden amoroso», al afirmar que un hombre puede y debe incluso hacer de mujer y de lesbiana.

Creo que eso es justamente volver a negarnos nuestra especificidad. ¿Qué quiere decir «hacer de lesbiana», cuando aun nadie se ha molestado en preocuparse de lo que quiere decir «ser lesbiana»? Pues que cada uno hará de lesbiana con la concepción que de ello dé el sistema imperante machista.

Creo pues, que antes que nada, debemos conseguir «lavar» los conceptos de sus concepciones antropocéntricas. Averiguar qué es ser mujer/heterosexual, que es ser gay, qué es ser lesbiana, etc. y llevarlo a la práctica.

Quizás sea esta la única forma real de cargarnos el modelo sexual masculino/heterosexual imperante por una vez y para todas.

Los que ven en ese modelo sexual imperante su «sueño dorado», que lo sigan viviendo. Pero que no nos impongan a nosotras, las que lo vivimos como «pesadilla», su absoluta miseria y aburrimiento sexual.

Barcelona, 27 de Marzo, 1980

## Apuntes para una revista: ¿Qué entendemos por separatismo?<sup>22</sup>

Adrienne Rich

*Intento pensar con claridad, estoy escribiendo una carta, sobre el separatismo. ¿Qué significado ha tenido para nuestro movimiento? ¿Cuál ha sido la teoría y cómo lo han vivido las mujeres en la práctica? ¿Existe un término —separatismo— que la mayoría de lesbianas/feministas podrían reconocer y aceptar con un cierto consenso general con respecto a su definición? Si yo les digo que D. es separatista, ¿qué entenderán que quiero decir con eso? ¿Cómo imaginarán que se desarrolla su vida cotidiana, cómo supondrán que consigue llevar comida a la mesa, cómo pensarán que elige su comunidad política, sus amistades, sus amantes, de quién se separa y que la impele a hacerlo? ¿Y cómo ve ella a su vez a las mujeres que dicen que no son y no pueden ser separatistas, entiendan lo que entiendan por ello?*

He estado reflexionando al respecto porque oigo discusiones, diálogos, enfrentamientos en los que carecer de una definición consensuada sobre qué entendemos por *separatista* o *separatismo* genera innecesaria confusión y vacíos de comprensión, y por consiguiente fallos innecesarios y empobrecedores en la comunicación, en un momento en que sentimos amenazados todos los vínculos.

En el siguiente texto no intento ofrecer una crónica completa; son tan solo unos apuntes, escritos por una mujer blanca que intenta aclarar sus ideas remontándose, como punto de partida, a un tiempo en el cual

Nadie escribe ni habla públicamente sobre las mujeres, ni se moviliza a su favor de algún modo que refleje los problemas con que ... se encuentran ... la diversidad de mujeres presentes

---

22 «Notes for a magazine: What Does Separatism Mean?». Publicado originariamente en *Sinister Wisdom*, 18, 1981, pp. 83-91.

[en los movimientos a favor de los derechos civiles y de la paz] ... Quizás si [las mujeres] empezásemos a hablar más abiertamente entre nosotras, esto nos ayudaría a ser más honestas en lo que personalmente nos atañe y con respecto a las demás y así poder seguir trabajando. Objetivamente, las probabilidades de poner en marcha un movimiento basado en algo tan alejado del modo de pensamiento habitual en Estados Unidos como puede ser un sistema sexual de castas parecen nulas ...

Cito de «*A Kind of Memo*» [A modo de memorando], un documento fechado en noviembre de 1965, escrito por Casey Hayden y Mary King, dos mujeres blancas, en un intento de examinar y analizar sus experiencias en el Comité de Coordinación Estudiantil No-Violenta (*Student Non-Violent Coordinating Committee, SNCC*). Mientras tanto, como relataría luego Cynthia Washington, integrante negra del SNCC,

a finales de los años sesenta, algunas mujeres negras estaban «procreando para la nación negra» mientras otras empezaban a considerarse oprimidas por los hombres negros ... Los problemas de la mujeridad empiezan a dejar cada vez mayor impronta entre nosotras y la orientación de nuestra participación en el movimiento de mujeres, también la mía propia, todavía se está desplegando en diversas direcciones. (Carta a *Southern Exposure*, 1977)

El tono vehemente pero a la vez dubitativo del texto de Hayden y King es una muestra de lo que suponía intentar imaginar el feminismo (y no digamos ya el lesbianismo) sin absolutamente ningún apoyo ni reconocimiento dentro de un movimiento («el movimiento pacifista y de liberación») donde los hombres enarbolaban con soberbia sublime los méritos de sus objetivos humanitarios e igualitarios.

• • •

Las citas anteriores están tomadas del libro de Sara Evans *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left* [Política personal: Las raíces del Movimiento de Liberación de las Mujeres en el Movimiento a favor de los Derechos Civiles y la Nueva Izquierda] (Knopf,

1979). La mejor recensión de este libro que he leído es la de Vicki Gabriner, una feminista/lesbiana blanca que también había participado en los movimientos anteriores.<sup>23</sup> Gabriner entretiene el relato de su propia trayectoria con su crítica de la crónica que presenta Evans. Llegado un momento, declara:

Me alejé de la izquierda organizada. Sin dejar de mantener mi compromiso con las problemáticas que eran importantes para mí, me las replanteé. Me definí como feminista y luego como feminista/lesbiana como mi núcleo central. Contribuí a la creación de una comunidad lesbofeminista en Atlanta que era básicamente separatista y no estaba vinculada organizativamente a la izquierda, si bien en los primeros tiempos muchas mujeres abandonaron los movimientos contra la guerra y a favor de los derechos civiles para «salir literalmente del armario». Mis amantes, mis compañeras políticas, mis amigas, eran mujeres.

Gabriner utiliza aquí el término *separatista* para referirse específicamente a la separación respecto de la izquierda masculina: da a entender implícitamente (y yo, entre otras, pienso lo mismo) que las mujeres tienen que re-pensar cuestiones como el racismo, las clases sociales, el imperialismo, a partir de un núcleo central lesbiano/feminista; y que, por lo menos conforme a esta definición, la separación en cuestión tiene lugar con respecto a las organizaciones masculinas (mayoritariamente) blancas, supuestamente dedicadas a acabar con la opresión, porque dichas organizaciones no reconocen seriamente la existencia de un «sistema de castas sexuales». (El SNCC había efectuado su propia declaración separatista con la expulsión de las personas blancas en 1966.) El *separatismo*, tal como emplea Gabriner el término, no suponía abandonar el compromiso con los valores (justicia, paz, antirracismo) que había impelido inicialmente a mujeres como ella a la participación política. Lo que se había vuelto necesario y exigía la separación de los movimientos políticos masculinos era replantear esas cuestiones desde el punto de vista de la identificación como mujeres, a la vez que por primera vez se formulaban otras problemáticas nunca consideradas políticas hasta entonces: la heterosexualidad, el trabajo doméstico

---

23 *Feminary*, vol. XI, 1 y 2, número doble especial sobre la «Desobediencia»

no remunerado de las mujeres, el proceso de traer criaturas al mundo, el lenguaje mismo.

El proceso de creación de un movimiento autónomo de mujeres blancas ha sido largo y ha topado con la enérgica oposición de la izquierda, de republicanos y demócratas, de los sindicatos, de la «nueva derecha», de iglesias y universidades, etcétera. Las mujeres de color empezaron a formar sus propios grupos políticos separados muy pronto pero, por lo que yo sé, estos no se describían como «separatistas». Toni Cade Bambara escribió en la introducción de su antología *The Black Woman* [La mujer negra], publicada en 1970:

En todo el país, mujeres negras han estado constituyendo en los últimos años grupos de trabajo y de estudio, clubs de debate, casas-cuna cooperativas, cooperativas empresariales, grupos de formación para el consumo, talleres femeninos en los campus universitarios, asambleas de mujeres en el marco de las organizaciones ya existentes, revistas dirigidas a las mujeres afroestadounidenses. Hemos organizado periódicamente seminarios sobre el rol social de las mujeres negras, congresos sobre la crisis a la que debe hacer frente la mujer negra, hemos aportado grabaciones sobre la actitud de los hombres europeos hacia las mujeres negras, documentos de trabajo sobre la posición de las mujeres negras en Estados Unidos; algunas han empezado a mantener correspondencia con hermanas de Vietnam, Guatemala, Argelia, Ghana sobre la lucha de liberación y las mujeres, han constituido alianzas en torno a una plataforma de Mujeres del Tercer Mundo. Diríase que son mujeres que han mantenido una posición crítica sin dejarse embaucar por las ideas imperantes sobre «la mujer».<sup>24</sup>

• • •

En 1971, doce mujeres blancas, algunas de origen obrero, otras de clase media, crearon un colectivo en Washington, se definieron como separatistas lesbianofeministas y al poco tiempo fundaron *The Furies* [Las Furias], una revista dedicada al pensamiento y la política lesbianofeministas. En varias otras ciudades se crearon grupos análogos. Según una de las fundadoras de

---

24 Toni Cade, comp., *The Black Woman: An Anthology*. Signet Books, 1970.

The Furies, en aquel momento el interés central del separatismo lesbiano-feminista no eran los derechos ciudadanos de las lesbianas ni tampoco promover la cultura lesbiana, sino «el reconocimiento de que en una sociedad de supremacismo masculino, la heterosexualidad es una institución política».<sup>25</sup> El separatismo lesbiano se había vuelto necesario porque las feministas heterosexuales acusaban a las lesbianas de hostilidad y de odiar a los hombres cuando ellas intentaban plantear el problema de «la dominación ideológica e institucional de la heterosexualidad», toda vez que esta apuntala el supremacismo masculino. Y las feministas lesbianas decidieron continuar desarrollando ese análisis por su cuenta.

1972: En un número especial de la revista metodista «liberal» *Motive*, dirigido por cuatro integrantes de The Furies, se define, sin embargo, el separatismo como la negativa a colaborar con hombres homosexuales en la preparación de un número «gay» de la revista: «En el momento presente, somos separatistas que no trabajamos con hombres, sean hetero u homosexuales, porque los hombres no trabajan para acabar con la supremacía masculina». En 1973, *The Furies* ya había empezado a publicar cartas en las que se debatía si el auténtico separatismo en juego se planteaba con respecto a las organizaciones políticas masculinas o con respecto a las feministas heterosexuales. La revista también intentaba analizar las diferencias de clase en el seno de su grupo.

• • •

1977: En un artículo publicado en *Sinister Wisdom*, Joy Justice describe su propio paso por un cierto tipo de separatismo en una comunidad concreta, en Charlotte (Carolina del Norte) y cómo la afectó la lectura de los *CLIT Papers*,<sup>26</sup> difundidos por separatistas lesbianas en Nueva York, y de expresiones como vivir en *la línea fronteriza*, de Mary Daly. Allí escribe:

Siempre he entendido el separatismo lesbiano como feminis-

25 Charlotte Bunch, «Learning from Lesbian Separatism», *Ms.*, noviembre, 1976.

26 El colectivo CLIT, Collective Lesbian International Terrors [Terror Lesbiano Internacional Colectivo], propugnaba que las lesbianas se abstuviesen de dedicar energías a los medios de comunicación tradicionales, que seguían empeñados en definir las y cooptarlas, para impulsar la creación de medios de comunicación lesbianos autónomos. La propuesta se amplió luego a la separación del mundo heterosexual, incluidas las feministas hetero, y la creación de una comunidad y una cultura lesbianas autónomas. (N. de la T.)

mo radical sin los «peros». Por mi parte, veo que existen dos concepciones de fondo sobre las raíces del sexismo. Una es que los hombres oprimen a las mujeres. Y la otra, que todas las personas son personas y unos roles sexuales rígidos nos dañan a todas.

Justice plantea algunas observaciones interesantes sobre las teorías que a su entender están en la base tanto del separatismo como del humanismo. También describe los efectos extremos de una cierta obsesión con la pureza y la rigidez que, en aquel momento y lugar, parecía exigirle el separatismo:

Dejé de ser separatista ... porque continuar siéndolo habría significado tener que hacer cosas que no quería hacer.

Tendría que haber roto mi relación de amistad con un hombre que había sido mi amigo durante más de siete años.

Tendría que haberme sentido culpable por mantener una estrecha relación con mi hermana, que entonces era hetero.

Tendría que haberme relacionado con todo el mundo teniendo en cuenta en qué casilla estaba situada cada persona.

Tendría que haber estado dispuesta a sentarme a debatir seriamente si estaría dispuesta a matar a mi padre si eso fuese necesario para derrocar el patriarcado.

Yo no quería hacer ninguna de esas cosas y otras separatistas querían eso de mí.<sup>27</sup>

...

En 1978, Marilyn Frye publicó, también en *Sinister Wisdom*, «Some Notes on Separatism and Power» [Algunos apuntes sobre el separatismo y el poder] donde definía el separatismo como el «control de acceso» que las oprimidas deben arrebatarse al opresor como un acto primigenio de insubordinación y empoderamiento. Con un planteamiento claro pero complejo, Frye apunta

<sup>27</sup> Joy Justice, «Vision», *Sinister Wisdom* 4, otoño, 1977.

por qué el separatismo femenino es visto como algo amenazador por mujeres y hombres, y esboza algunas de las características de la experiencia de separarse. Lo que la mujer separatista rechaza es el derecho del hombre a tener acceso a la mujer para obtener cualquier cosa que necesite o que crea necesitar. Como lesbiana, rechaza ese derecho en términos sexuales, pero también lo rechaza desde el punto de vista de su presencia, su espacio, su creatividad, su disponibilidad en un sentido emocional y también material.<sup>28</sup>

• • •

*Apartheid*, segregación, el gueto europeo, la reserva india: constructos del grupo «superior» para garantizar que no será «bastardeado» por el «inferior»; para mantener impotente al otro/la otra. Heterosexualidad obligatoria, exclusión, invisibilidad, silencio: construcciones del grupo masculino para despojar a las mujeres de identidad y de autonomía a la vez.

Separatismo de la gente judía, del nacionalismo negro, de las mujeres; quienes han sido definidas, definidos, como menos «humanas», menos «humanos», que sus definidores, como lo que está «fuera», no solo se ven obligadas, obligados, a la separación, sino que también pueden elegirla: inversión del juicio negativo, reivindicación de la propia identidad y comunidad como un acto de resistencia.

• • •

Basta abandonar el marco de referencia europeo para encontrar, a escala transcultural, muchos ejemplos de mujeres que han reivindicado el control del derecho de acceso: sociedades políticas y alianzas económicas secretas (África), comunidades sororales de resistencia al matrimonio (China) o espacios solo para mujeres, como los *jilimi* de las tribus aborígenes del desierto australiano:

Aquí viven mujeres viudas que han decidido no volver a casarse, las esposas separadas de maridos violentos, mujeres enfermas o visitantes de otro país y todas sus criaturas dependientes. De hecho, cualquier mujer que desee una vida libre de los conflictos de la sociedad heterosexual puede buscar refugio en el *jilimi*. . . . El *jilimi* es tabú para todos los hombres, que a

---

28 *Sinister Wisdom* 6, verano, 1978.

menudo tienen que hacer largos rodeos para evitar pasar demasiado cerca.<sup>29</sup>

• • •

1977. «El separatismo lesbiano considera que la dicotomía entre mujeres y hombres es fundamental y, por consiguiente, aspira a un mundo exclusivamente femenino a partir de la convicción de que las mujeres deben llevar una vida autónoma separada para poder crear una existencia mentalmente sana y físicamente saludable». (*Tribad: A Lesbian-Separatist News Journal*, vol. I, #2, revista publicada por un «colectivo lesbiano separatista que tiene alquilado un local llamado Fort Dyke [Fuerte Bollo], el primer espacio lesbiano-separatista de la ciudad de Nueva York»).

También de 1977 (de la Declaración de la *Colectiva del río Combahee*, *The Combahee River Collective Statement*, publicada por un grupo de feministas y lesbianas negras):

Nosotras creemos que la política sexual bajo el patriarcado interfiere en las vidas de las mujeres negras en igual medida que las políticas de clase y las políticas raciales ... Sabemos que existe una opresión racial-sexual que no es únicamente racial ni tampoco únicamente sexual, véase por ejemplo la historia de la violación de mujeres negras por parte de hombres blancos como un arma de represión política.

Aunque somos feministas y lesbianas, nos sentimos solidarias con los hombres negros progresistas y no propugnamos el fraccionalismo que reclaman las mujeres blancas que son separatistas. Nuestra situación como personas negras requiere que mantengamos la solidaridad en torno al hecho racial, una solidaridad que las mujeres blancas obviamente no tienen necesidad de mantener con los hombres blancos, a no ser que sea una solidaridad negativa con su condición de opresores raciales ... Como mujeres negras, consideramos particularmente

---

29 Heterosexuality and Lesbian Existence», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 5, nº 4, 1980, p. 651.

arriesgado y reaccionario apelar a cualquier tipo de determinismo biológico como fundamento sobre el cual construir una política. También tenemos que cuestionarnos si el separatismo lesbiano constituye un análisis y una estrategia política adecuada y progresista, aunque solo sea para quienes lo practican, en la medida en que niega por completo cualquier causa de opresión de las mujeres más allá de la sexual, ignorando las realidades de la clase y la raza.<sup>30</sup>

Algunas consideraciones que se me plantean:

A muchas mujeres blancas, como señala Vicki Gabriner, la década de 1960 les dejó un horrible regusto asociado al culto izquierdista a la masculinidad y la violencia y su práctica en nombre de la «liberación sexual» y la mención de una «política de coalición» evoca al instante esa experiencia. Una reacción que tal vez no guarde relación alguna con el determinismo biológico. Si la feminista/lesbiana blanca decide no trabajar en coalición con hombres, ¿la incapacita eso también para comprender las opciones distintas que se pueden plantear las mujeres de color bajo el racismo blanco con el fin de mantener vínculos de supervivencia con su comunidad racial de origen, incluidos los varones? ¿Cabe la posibilidad de reconocer la complejidad y el valor que implica cada una de estas posiciones y comprender su radicalidad? ¿La política separatista lesbiana lleva implícito un estereotipo, una conformidad, que obvia las diferencias y, por lo tanto, es estereotipadamente racista?

• • •

1981: carolyn —¿Participan mujeres negras?

lucina —No, todavía no hay ninguna.

carolyn —¿Cómo acogería su presencia el entorno? ¿Habría algún problema?

luna —Creo que sí lo habría. La comunidad, en general, es muy racista. Oigo hablar en la ciudad a gente que se refiere a las personas negras como «negratas» y aquí hay grupos del Ku

---

30 Combahee River Collective, "A Black Feminist Statement", en *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Persephone Press, 1981, pp. 213-14.

Klux Klan. Prácticamente no se ve gente negra en la ciudad ... Hemos hablado mucho de nuestra homogeneidad como grupo ... Hemos comentado la posibilidad de hacer sesiones de autoconciencia dedicadas a la cuestión del racismo y el edadismo...

mary —Yo puedo hacer autoestop para venir hasta aquí desde Louisville. ¿Cuántas mujeres negras pueden hacer lo mismo...? ... Queremos actuar contra el Klan ... Ellos van por ahí diciendo que también quieren matarnos a nosotras.

(Entrevista con la cooperativa agrícola Spiral Wimmin's Land Co-op, publicada en Dinah, Lesbian Activist Bureau, Cincinnati, Ohio)

¿La decisión de realizar acciones contra el Ku-Klux-Klan puede tener repercusiones en la política y la estrategia lesbiana/separatista? Estas mujeres, jóvenes lesbianas en una zona rural del sur de Estados Unidos, ¿tienen la posibilidad de elegir si quieren sumarse o no a una actividad contra el Klan? ¿Qué circunstancias concretas les han permitido trasladarse a vivir en esta zona rural?

Las separatistas lesbianas han constituido sus propios «grupos de afinidad» en el marco de movimientos antinucleares y ecologistas espantosamente heterosexistas y sexistas. Otras feministas, que no se autodefinen como separatistas, se han distanciado de las manifestaciones contra el Ku-Klux-Klan indignadas por las tácticas temerarias y provocativas de los hombres blancos de izquierda frente al Klan y también contra la policía que creaban situaciones peligrosas no previstas por los grupos participantes. ¿Qué nos permite suponer que estas decisiones han sido fáciles y quién desea que las contemplemos de manera simplista?

•••

Al final de su libro *Gyn/Ecology*, Mary Daly escribe sobre el separatismo con una mirada dirigida específicamente hacia el interior:

Crono-lógicamente, previamente a cualquier debate sobre el separatismo ideológico respecto de determinados grupos o en el seno de los mismos, se plantea la tarea básica de retirar las capas de falsos Yo y separarlas de Sí misma.

Dado que cada Yo es único, cada mujer tiene su propia historia y dada la presencia de profundas diferencias de temperamento y aptitudes, las Arpiás deberían reconocer esta diversidad siempre que se habla de separatismo. (...) Reconocer las diferencias abismales entre las Viajeras hermanas es empezar a comprender el terreno aterrador que hemos de recorrer juntas y separadas.<sup>31</sup>

Y, por supuesto, la «diferencia» no se limita a diferencias de «temperamento y aptitudes» (que tienden a sonar como cualidades innatas) sino que también incluye todas las diferencias históricas, materiales, que constituyen el contexto de todas nuestras decisiones.

Y, desde luego, no todas las diferencias son aterradoras.

• • •

Un acto de separación, de apartamiento, también puede ser un acto de vinculación. Un espacio solo para mujeres no se define simplemente como un espacio del que están excluidos los hombres. También puede ser aunque no siempre lo es un espacio donde mujeres que hasta entonces no sabían nada la una de la otra dan testimonio (la expresión es de Sarah Hoagland) en su mutua presencia y se describen recíprocamente cada una ante la otra forjando nuevos lazos de confianza y nuevas posibilidades de movimiento.

Entre el memorándum de Hayden y King («Nadie escribe ni habla públicamente sobre las mujeres») y *Gyn/Ecology* («Reconocer las diferencias abismales entre las Viajeras hermanas») media un gran salto adelante. Ambos textos son documentos que tratan sobre separaciones de nuestra historia reciente. Como también lo son *Conditions: five. The Black Women's Issue* y *Esta puente, mi espalda*. En la presentación del número 5 de la revista *Conditions* dedicado a las mujeres negras, las compiladoras manifiestan que los trabajos lesbofeministas que ellas querían publicar no habrían visto nunca la luz en los «medios de comunicación negros tradicionales» debido al antifeminismo y la homofobia imperantes en la comunidad negra. La decisión de publicar el material más radical posible en una revista feminista parece haber sido un acto de separación necesario. Pero también fue un acto de visibilización del

---

31 Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Beacon Press, 1978, pp. 381-82.

arte y el pensamiento de mujeres negras radicales ante un nuevo público, no únicamente feminista ni únicamente negro.

*Esta puente, mi espalda* se propone tender un puente entre las mujeres radicales de color, un recurso para acabar con muchos tipos de fragmentaciones. Cuando el proyecto de una editorial de mujeres del Tercer Mundo se haga realidad, sin duda también será un instrumento para forjar vínculos, aunque conforme a ciertas definiciones la propuesta podría describirse como separatista, con respecto a las luchas conjuntas de las mujeres y los hombres del Tercer Mundo y con respecto al movimiento feminista blanco europeo y norteamericano.

*La importancia de no retorcer el lenguaje de manera interesada: las palabras son tan perecederas como todo lo demás y el estilo que prevalece actualmente entre la derecha estadounidense consiste en coger algunas palabras como si fuesen las cartas de un juego de naipes infantil y proclamar a voz en grito que significan lo que cada cual quiere que signifiquen sin asumir luego ninguna responsabilidad por ese significado.*

Si doy la impresión de estar evitando definir como separatistas los proyectos y las agrupaciones de las mujeres de color, es exactamente así. Me niego a definirlos, en parte porque el objetivo de estos apuntes es reflexionar sobre el problema de la definición y en parte porque definir como mujeres blancas las vidas y las acciones de las mujeres de color topa con un problema omnipresente: el de nuestro propio racismo y el del pensamiento blanco en el mundo patriarcal.

• • •

(...) ya no nos definimos como separatistas. Una revolución viable tendrá que incluir a muchos componentes de la sociedad. Hemos estado creando una red autónoma de ediciones lesbianofeministas con objeto de que las lesbianas puedan tener un enorme impacto sobre la sociedad en general. Trabajamos como lesbianas, nos expresamos como lesbianas, con el propósito de cambiar el mundo. Los cambios que experimentamos al constatar las diferencias entre autonomía y separación también transformaron nuestra editorial. Persephone trabaja en coalición con otros grupos que tienen el mismo objetivo: acabar con la opresión. (Entrevista con Pat

McGloin y Gloria Greenfield de Persephone Press, *Sojourner*, agosto 1981, pp. 15, 26.)

• • •

En *Top Ranking: A Collection of Articles on Racism and Classism in the Lesbian Community* [Prioridades: Recopilación de artículos sobre el racismo y el clasismo en la comunidad lesbiana], Sara Bennett y Joan Gibbs, una lesbiana blanca y una lesbiana negra, hacen un llamamiento a favor de la creación de un «movimiento lesbiano radical autónomo» dedicado no solo a destruir

el heterosexismo y el sexismo, las instituciones del patriarcado, sino a poner también en su punto de mira el colonialismo interno, las raíces del racismo y el imperialismo: todos aquellos sistemas que oprimen a las lesbianas ... El separatismo se basa, a nuestro entender, en la suposición errónea de que el patriarcado es el único sistema que es preciso derrocar y parece dar a entender que las necesidades y los intereses de todas las lesbianas son en cierto modo idénticos. Por nuestra parte pensamos que ni lo uno ni lo otro es cierto .... Más concretamente, el separatismo lesbiano ignora o relega a un lugar secundario la opresión racial y de clase y niega validez a una lucha compartida de las mujeres y los hombres del Tercer Mundo.

En la misma antología, en un artículo de Cathy McCandless una mujer blanca, leemos:

El dinero te permite comprar mucha distancia. Si tienes suficiente, puedes no posar jamás la mirada en un hombre. Es un lujo estupendo, tener control sobre lo que miran tus ojos, pero no nos engañemos: para la mayoría de las mujeres su supervivencia cotidiana todavía requiere el contacto cara a cara con hombres, les guste o no.<sup>32</sup>

Y volviendo a Marilyn Frye:

---

<sup>32</sup> Joan Gibbs y Sara Bennett, comps., *Top Ranking: A Collection of Articles on Classism and Racism in the Lesbian Community*. 3rd Press, 306 Lafayette Ave., Brooklyn, N.Y. 11238, febrero, 1980; pp. 2-3, 107-8

Las separaciones de una feminista raras veces y tal vez nunca son directamente buscadas o mantenidas como un objetivo político o personal último. Lo que más se le aproxima, a mi entender, es la separación que provoca el distanciamiento instintivo y autoprotector respecto de la misoginia sistemática que nos rodea. En general, la separación se produce y se mantiene en busca de otra cosa, independencia, libertad, crecimiento personal, inventiva, sororidad, seguridad, salud o la práctica de usos novedosos o heréticos. A menudo las separaciones ... se desarrollan de manera no premeditada cuando ... personas, instituciones o relaciones nos resultan inútiles, obstructivas o molestas y las vamos dejando de lado o atrás. A veces pueden ser separaciones conscientemente planificadas ... como condición necesaria para seguir adelante con nuestra vida. A veces se pueden efectuar o mantener con facilidad, o con una sensación de alivio, o incluso con alegría; otras veces se consiguen efectuarlas y mantenerlas con dificultad, a costa de una vigilancia constante, o con angustia, dolor o sufrimiento.<sup>33</sup>

¿La práctica real del separatismo es tan dinámica y cambiante como se desprende de la descripción de Frye, o tan conformista y estática como aparece en la descripción de Justice o en *Top Ranking*?

¿Quién lo decide?

¿Dónde y cómo establecemos la distinción entre separatismo y autonomía?

• • •

Empecé a escribir estos apuntes sobre todo para mí. Mientras intentaba hacerme una idea más clara sobre el significado del separatismo, he caído en la cuenta de que, en mi caso por lo menos, la teoría y la práctica están en tensión constante y a menudo se entremezclan, pero no son en absoluto lo mismo. Y me pregunto si la cuestión de fondo tal vez no sea el separatismo en sí, sino cómo, cuándo y con qué clase de identidad consciente se practica y en qué medida cualquier acto de separación representa algo más que un acto de distanciamiento respecto de una diferencia con el dolor de la cual optamos por no enfrentarnos.

---

33 Marilyn Frye, «Some Notes on Separatism and Power», *Sinister Wisdom* 6, verano 1978.

# Respuestas a Adrienne Rich<sup>34</sup>

De Barbara Smith

3 de febrero de 1982

Querida Adrienne,

te escribo en relación con algunos puntos de tu artículo, «Apuntes para una revista: ¿Qué entendemos por separatismo?», publicado en el número 18 de *Sinister Wisdom*, que me parecen preocupantes.

Ante todo, debo formular dos críticas principales. La primera se refiere a la ausencia de una explicación explícita de los motivos por los que el debate sobre el separatismo se concibe en términos raciales. El artículo no aporta ningún tipo de razonamiento analítico que indique por qué a lo largo de todo el texto la posición favorable al separatismo se caracteriza como blanca y la antiseparatista como de color. Aunque es posible que las lectoras tengan algunas ideas previas con respecto a cómo puede influir la identidad racial sobre el apoyo o el rechazo del separatismo, al no exponer tus razones para examinarlo en relación con la raza, eludes la responsabilidad de abordar esta dicotomía que tu artículo establece implícitamente y generas una situación propicia para que de él puedan derivarse conclusiones racistas.

Mi segunda crítica de fondo se refiere a la no diferenciación entre las definiciones o teorías sobre el separatismo y su práctica real. La teoría y la práctica, las palabras y las acciones, son cosas muy distintas. Aunque al final del artículo formulas esta observación crucial y muy válida: «Y me pregunto si la cuestión de fondo tal vez no sea el separatismo en sí, sino cómo, cuándo y con qué clase de identidad consciente se practica ... » (p. 90), en el cuerpo del artículo no aboradas de manera clara las implicaciones de este interrogante. En cambio, inicias el texto con la sugerencia de que el motivo de los conflictos entre separatistas y no separatistas es sencillamente que carecen de

---

34 «Barbara Smith and Sidney Spinster on Separatism». Publicado originariamente en *Sinister Wisdom*, 20, 1982, pp. 100-105.

una «definición consensuada» sobre qué entendemos por separatismo y que si la tuvieran podrían comunicarse y trabajar juntas (p. 83). Y más adelante afirma: «... el objetivo de estos apuntes es reflexionar sobre el problema de la definición ...» (p. 89).

Las divisiones entre separatistas y no separatistas, y más concretamente entre separatistas lesbianas blancas y mujeres de color, no se han producido por la carencia de una interpretación compartida de los términos utilizados, sino por la forma en que se ha practicado de hecho el separatismo. Como mujer de color no separatista y activista feminista y lesbiana, mis críticas al separatismo tienen su origen en las acciones e inacciones vividas, en la observación de cómo han operado de hecho políticamente las separatistas en el mundo. Admito que las palabras y las convicciones pueden influir sobre nuestras acciones, pero más significativa que las palabras es la práctica que estas fomentan e inspiran. Muchas mujeres de color que somos firmemente feministas, entre las cuales me cuento, hemos observado cómo un posicionamiento separatista lesbiano ha desembocado en una concepción y una práctica políticas aisladas y monotemáticas que ignoran toda la diversidad de opresiones que viven las mujeres. Por mucho que desarrollemos las definiciones, eso no modificará lo que ha llegado a significar el separatismo lesbiano en la práctica, aunque un cambio en la práctica podría modificar ciertamente la connotación del término «lesbiana separatista». Mi diálogo con Beverly Smith incluido en *Esa puente, mi espalda*, reproducido también en el número 18 de *Sinister Wisdom*, y otros textos de dicha antología examinan en detalle las críticas contra la ideología y la práctica del separatismo. Un artículo reciente de Chrystos, «Nidishenl:Sk (hermanas)», publicado en *Maenad* (invierno de 1982) examina perceptivamente la teoría y la práctica del separatismo desde la perspectiva de una mujer de un pueblo originario.

En «¿Qué entendemos por separatismo?» encontramos un ejemplo de una seria divergencia entre la teoría y la práctica en la descripción de los motivos que llevaron a Gabriner al separatismo cuando dices:

El separatismo, tal como emplea Gabriner el término, no suponía abandonar el compromiso con los valores (justicia, paz, antirracismo) que había impelido inicialmente a mujeres como ella a la participación política. Lo que se había vuelto necesario y exigía la separación de los movimientos políticos mascu-

linos era replantear esas cuestiones desde el punto de vista de la identificación como mujeres, a la vez que por primera vez se formulaban otras nunca consideradas políticas hasta entonces: la heterosexualidad, el trabajo doméstico no remunerado de las mujeres, el proceso de traer criaturas al mundo, el lenguaje mismo. (p. 84)

Es posible que la intención inicial de las separatistas fuese mantener las reivindicaciones antirracistas, anticapitalistas y antibelicistas en un primer plano, pero existen pruebas documentales de que en general esto no ocurrió. En un contexto separatista lesbiano, la opresión se empezó a definir exclusivamente como opresión de las lesbianas, lesbianas blancas además. Sin duda, algunas separatistas mantuvieron su compromiso con el activismo antirracista, por ejemplo, pero muy probablemente debió de resultarles difícil trasladar este compromiso a la práctica si su actividad se desarrollaba exclusivamente en un contexto solo de mujeres blancas, mientras que la mayor parte del activismo antirracista se desarrollaba en la práctica en situaciones que incluían la participación de hombres.

Además, se da el caso de que entre las mujeres más jóvenes que se han adscrito al separatismo hay muchas que no han participado nunca en los movimientos a favor de los derechos civiles, por la liberación negra y contra la guerra y carecen de experiencias concretas de trabajo político en esos ámbitos. El primer y único movimiento en el que han participado ha sido el movimiento de mujeres, funcionalmente blanco. Años después del tiempo en que Gabriner contribuyó «... a la creación de una comunidad lesbofeminista en Atlanta que era básicamente separatista y no estaba vinculada organizativamente a la izquierda ...» (p. 84), la comunidad «feminista» de Atlanta sigue siendo casi totalmente blanca y aún no han empezado a darse el tipo de coaliciones entre mujeres blancas y mujeres de color que han surgido en otros sitios. Esta división resultó particularmente visible durante el período en que tuvieron lugar una serie de asesinatos de niñas y niños negros en Atlanta, en 1980-81, cuando la mayoría de feministas blancas no participaron en las acciones, organizadas en muchos casos por mujeres negras. Evidentemente, es preciso tener en cuenta la historia racial de esa zona. Pero el separatismo lesbiano blanco desde luego contribuyó a perpetuar una tradición de segregación racial.

La ausencia en el texto de un análisis sobre en qué aspectos existe o no existe una vinculación entre identidad racial y separatismo lesbiano tiene un efecto preocupante por razones muy concretas. De este modo se presentan como similares y procedentes de los mismos impulsos una posición separatista elegida en función de la identidad sexual y la separación racial, impuesta como resultado de la segregación racial institucionalizada, ignorando la historia y las políticas de este país y el elemento electivo.

Por ejemplo, citas los primeros grupos de mujeres negras que describe Toni Cade Bambara en *The Black Woman*, publicado en 1970, y dices: « Las mujeres de color empezaron a formar sus propios grupos políticos separados muy pronto pero, por lo que yo sé, estos no se describían como “separatistas”» (p. 84). De lo cual se desprende implícitamente: «Pero se podrían considerar separatistas aunque nadie lo dijese». Esto supone negar por completo las motivaciones y las circunstancias históricas reales bajo las cuales se constituyeron esos grupos. No es probable que esas mujeres decidieran excluir de sus grupos a las mujeres blancas como una toma de posición ideológica. No tenían necesidad de hacerlo. En aquel momento, igual que ahora, las mujeres negras y las blancas tenían escasa relación entre ellas. Las redes de amistad que sin duda posibilitaron la organización de esos grupos debieron de ser naturalmente negras y, si bien es posible que algunas de esas mujeres fuesen nacionalistas, o sea, separatistas raciales, el hecho de que la sociedad misma ya está racialmente segregada debió de contribuir mucho a la composición de esos grupos. Los cuales, además, no se habrían considerado separatistas ni se habrían etiquetado como tales en el sentido lesbiano ya que no se consideraban parte del movimiento de mujeres y, por lo tanto, tampoco habrían adoptado su terminología, más allá de que probablemente las mujeres que los integraban debían de ser mayoritariamente heterosexuales.

Quisiera aclarar aquí que soy perfectamente consciente de que en el momento actual hay algunas mujeres de color que se definen como separatistas en el sentido del separatismo lesbiano. También hay mujeres del tercer mundo, lesbianas y no lesbianas, que son separatistas raciales y creen que deben asociarse y trabajar solo con personas de sus respectivos grupos étnicos. Por mi parte, igual que cuestiono las limitaciones de una posición separatista lesbiana, también cuestiono las del separatismo racial, en particular cuando perpetúa respuestas negativas frente a la diferencia. La necesidad real de una

organización autónoma para las personas de grupos oprimidos no debería conducir en ningún caso a un posicionamiento que fomente los prejuicios contra otras y otros o impida la formación de coaliciones en torno a cuestiones de principios.

La fusión de las realidades de la política racial y la política sexual vuelve a aparecer en el artículo cuando comentas las publicaciones *Conditions: Five*, *The Black Women's Issue* y *Esta puente, mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* como ejemplos de «separación» por parte de las mujeres de color, de nuevo dando a entender implícitamente que se las podría considerar en efecto separatistas. Escribes:

Esta puente, mi espalda se propone tender un puente entre las mujeres radicales de color, un recurso para acabar con muchos tipos de fragmentaciones. Cuando el proyecto de una editorial de mujeres del Tercer Mundo [Kitchen Table Press] se haga realidad, sin duda también será un instrumento para forjar vínculos, *aunque conforme a ciertas definiciones podría describirse como separatista*, con respecto a las luchas conjuntas de las mujeres y los hombres del Tercer Mundo y con respecto al movimiento feminista blanco europeo y norteamericano. (p. 89, *las cursivas son mías*)

Sin embargo, en el párrafo que sigue inmediatamente después afirmas que estás «... evitando definir como separatistas los proyectos y las agrupaciones de las mujeres de color...», como si lo que acabas de decir en el párrafo anterior no estuviera allí y no pudiera influir de ningún modo sobre cómo se habrán sentido animadas a considerar esos proyectos las lectoras, independientemente de cualquier aclaración posterior.

En mi calidad de co-compiladora del número cinco de la revista *Conditions* dedicado a las mujeres negras y de coautora de *Esta puente, mi espalda*, tengo la plena seguridad de que la motivación que impulsó la creación de una y otra obra no fue separatista, ni en sentido racial ni tampoco en sentido sexual. A propósito de dicho número de *Conditions*, dices: «Pero también fue un acto de visibilización del arte y el pensamiento de mujeres negras radicales ante un nuevo público, no únicamente feminista ni únicamente negro» (p. 88). Y habría que añadir, ni únicamente femenino. Otro tanto puede decirse

con respecto al público destinatario y la inclusividad de Esta puente. Sí, fueron obras editadas principalmente con el propósito de llegar a las mujeres del tercer mundo, pero con la esperanza de que otras personas también aprendieran algo de ellas y pusieran en práctica lo aprendido luchando efectivamente contra el racismo, el sexismo, la homofobia y la opresión de clase. La eficacia de esas publicaciones como instrumentos para el activismo procede de su amplia distribución entre públicos diversos.

El empeño continuado de las mujeres del tercer mundo en impulsar políticas de coalición se debe a que sabemos que no tenemos la capacidad de dar un vuelco a esta situación nosotras solas y también que, mientras el racismo, el sexismo y la opresión de clase sigan existiendo *en el seno* de los movimientos progresistas, además de en el mundo en general, nuestras posibilidades de supervivencia son sumamente escasas.

La teoría y la práctica del separatismo y su relación con el racismo, el antirracismo y la identidad racial son cuestiones muy complejas que sin duda merecen un análisis. Es un tema que he tratado en mis charlas y escritos y me ha parecido importante exponer las críticas e interrogantes que me ha suscitado tu texto con la esperanza de que mis comentarios puedan resultar fecundos para ti y para las lectoras de *Sinister Wisdom*.

Cordialmente,  
**Barbara Smith**

De Sidney Spinster

Estimadas editoras:

Mi reacción al leer el artículo «¿Qué entendemos por separatismo?» publicado en el último número de *Sinister Wisdom*, al igual que la de muchas amigas separatistas, ha sido ambivalente. En un primer momento, suspiré aliviada al constatar que, a diferencia de la mayoría de artículos sobre el separatismo escritos por lesbianas que no se definen como tales, el texto no era declaradamente hostil ni tampoco inexacto.

Pero en él hay algo que francamente me irritó. Lo que más me incomodó fue su tono falsamente neutral. Todavía no he conocido a ninguna lesbiana mínimamente politizada que no tenga opiniones muy firmes sobre esta cuestión. Desde luego no es el caso de la autora del artículo, cuya descripción del separatismo con una «moda espiritual» y su calificación de las separatistas como «aisladas» y políticamente ineficaces aparecen citadas en otros contextos.

En todo caso, nadie puede alcanzar una conclusión sobre cualquier filosofía/estrategia o llegar a comprenderla contraponiendo lo que han dicho al respecto algunas mujeres que la suscriben, por un lado, y lo que han dicho quienes no la apoyan, por el otro, para luego sopesar de algún modo su respectiva validez. Sería absurdo seleccionar algunas citas de autores comunistas escogidos al azar, por un lado, y capitalistas escogidos también aleatoriamente, por el otro, y a partir de ahí llegar a alguna conclusión sobre los méritos de la propuesta comunista. Hay marxistas leninistas, anarcocomunistas, feministas socialistas ... cada cual con un análisis singular (aunque erróneo) de la opresión.

La mera presencia de ligeras variaciones en cuestiones de detalle en los análisis de cada lesbiana concreta y de diferencias drásticas si se considera el conjunto del movimiento no significa que no tengamos claro nuestro propósito. De hecho, pienso que es una buena señal que todas estemos reflexionando por nuestra cuenta hasta llegar a discrepar. Aunque se han producido situaciones increíblemente desgarradoras y dolorosas entre separatistas, en comparación con los y las comunistas mantenemos una relativa unidad(!).

Sí, es cierto. Las separatistas no son perfectas. Pero todas somos valientes, únicas y creativas. Por esas cualidades, todas merecen mi respeto, incluso las que no me gustan y con quienes no estoy acuerdo. Rechazar a los hombres y a las instituciones masculinas y dedicar todo nuestro afecto y atención a las lesbianas es enormemente difícil e inconmensurablemente gratificante.

El artículo me suena como un reto para abrir un debate entre feministas lesbianas no separatistas y lesbianas separatistas. Pero en este debate el desequilibrio de poder es enorme. La moderadora es no separatista, al igual que el foro de debate mismo. Y este está abierto a los hombres y a mujeres heterosexuales como parte del público y, por consiguiente, cerrado para las separatistas que negamos acceso a nuestros escritos al enemigo.

Y, además, estoy harta de que siempre se nos pida a las separatistas que expliquemos y justifiquemos nuestra posición. ¿Por qué, en la mayoría de comunidades de los e.u.a., lesbianas que jamás soñarían con comprometer sus principios humanistas para colaborar en proyectos lesbianos solo para mujeres esperan que seamos nosotras quienes comprometamos nuestros principios separatistas y colaboremos en proyectos y campañas mixtos?

Ha llegado la hora de que las lesbianas no separatistas comiencen a dar explicaciones. ¿Qué significa ser no separatista en «nuestro» movimiento? ¿Cuál es vuestra estrategia para derrotar el patriarcado a largo plazo? ¿Cuál es el objetivo de vuestra lucha? ¿Sois capaces de respetar la decisión de las mujeres separatistas de color que se niegan a colaborar con hombres? ¿Es racista no ser separatista, no negar todo apoyo al patriarcado, no luchar por una cultura antirracista lesboidentificada? ¿La práctica real del lesbofeminismo no separatista es tan dinámica y transformadora como suena en la obra de Audre Lorde o de la propia autora, o tan conformista y estática como el boletín del Grupo de trabajo sobre Sexualidad de N. O. W.<sup>35</sup> ¿Dónde y cómo nos proponemos marcar «nosotras» el límite entre el lesbofeminismo y el humanismo liberal lacrimógeno?

Sidney Spinster

---

35 *National Organization of Women*, Organización Nacional de Mujeres. (N. de la T.)

## Entrevista con Gloria E. Anzaldúa<sup>36</sup>

(Realizada en Santa Cruz, California, el 26 de noviembre de 1993)

Gloria E. Anzaldúa y Jamie Lee Evans

*Gloria E. Anzaldúa es una mujer chicana nacida y criada en Texas pero que también se considera californiana. Acaba de cumplir cincuenta y un años y es autora y compiladora de dos libros publicados por Aunt Lute Books: Borderlands/La Frontera (1987) y Making Face, Making Soul/Haciendo Caras (1990). También es co-compiladora de This Bridge Called My Back [Esta puente, mi espalda] (Kitchen Table: Women of Color Press, 1983).*

Establecer una alianza significa ayudarse mutuamente a sanar. Puede ser duro dejar expuestas tus heridas a la vista de una persona desconocida que tanto podría ser una aliada como una enemiga. Pero para poder trabajar aliadas y ser buenas aliadas la una para la otra, yo tendría que dejarte ver mis heridas y tú tendrías que dejarme ver las tuyas y eso nos permitiría empezar a trabajar desde un espacio de sinceridad. En el curso de nuestra colaboración como aliadas, se cerrarían puertas y tendríamos que volver a abrirlas. La gente que establece alianzas para trabajar en pro de ciertos objetivos quiere mantener sus sentimientos personales al margen de esa colaboración, pero eso es imposible. Tienes que abordar tus problemas personales al mismo tiempo que intentas abordar los problemas de esa comunidad o esa cultura concretas.

Cuando trabajas en el marco de una alianza es muy importante decir quién eres. Por ejemplo, yo soy chicana, mejicana, bollera, o lo que sea. Procedo de un medio campesino pero ahora he puesto un pie en la clase media, formo parte de la inteligencia, la clase intelectual, la clase artística en tanto que artista, y hoy voy hablar contigo como todas esas personas, pero ante todo como chicana o como bollera, etcétera. Tienes que situarte y expresar

---

36 «Gloria E. Anzaldúa Interviewed in Santa Cruz, CA November 26, 1993». Publicada originariamente en *Sinister Wisdom*, 52, Allies [Aliadas], primavera/verano, 1994, pp. 47-52.

cuál es tu posición con respecto a cuestiones concretas, de manera que las demás aliadas o los demás aliados sepan exactamente de dónde procedes. Y entonces podrán replicarte: «Oh, has dicho que hablas desde una perspectiva de clase trabajadora, pero eres dueña de una casa, tienes un coche, tienes todos esos privilegios, eres profesora, o una redactora asalariada, una escritora privilegiada, etc.». Las aliadas pueden cuestionar algunas de tus afirmaciones como un primer paso para averiguar si realmente eres una aliada potencial. A partir de ahí, es posible empezar a intuir si puedes confiar en esa persona o no. Te guías por la intuición, por cómo te sientes, porque a veces hay quien proclama toda la retórica políticamente correcta pero de algún modo tú sabes que están intentando darte el pego.

\* \* \*

He compilado tres libros: *This Bridge Called My Back* [Esta puente, mi espalda], *Haciendo Caras*, y el número de la revista *Signs, Theorizing Lesbian Experience* [Teorizar la experiencia lesbiana]. En los dos primeros, concibo la compilación de textos para una antología como mi manera de establecer alianzas con mujeres de color. En *Signs* la iniciativa fue más bien (o más o menos surgió) de algunas mujeres blancas que querían establecer alianzas con mujeres de color. Muchas lesbianas de color a quienes invité a colaborar no lo hicieron porque no confiaban en *Signs* porque conocen su carácter elitista, esotérico y racista.

Entre las antologías compiladas por otras personas que han incluido textos míos, ha habido compiladoras muy honestas que querían diversificar su colectividad. Luego también hay aquellas que me buscan para que las bolleras de color no las llamen y les digan: «Tenéis una autora de color y noventa y nueve blancas, ¡eso es racista!». E intentan utilizarme como mujer simbólica, para cubrir el expediente, o intentan engañar a sus lectoras, con el recurso general a unas pocas figuras simbólicas. Algunos de mis trabajos son difíciles de asimilar y considero la asimilación en la cultura blanca algo así como si una ameba intentara fagocitarme. Pero les resulta difícil asimilarme de ese modo debido al lenguaje que uso y a mi manera de escribir. Pueden ignorar algunas de las cuestiones que planteo, pero debido a mi estilo, tienen que enfrentarse con algunas cosas. Yo no escribo como una persona blanca. No escribo como una académica ni sigo esas normas. Yo las rompo.

Ya que no pueden asimilar mi escritura, lo que hacen es intentar asimilar-me a mí, convirtiéndome en una figura simbólica. Me incluyen en su libro o en su congreso o en su alianza reconociendo las cuestiones sencillas que planteo pero ignorando las cuestiones más arriesgadas. Lo intentan continuamente y tengo que responderles, por teléfono o por carta, y preguntarles «¿por qué?». Una antología para la que me pidieron un texto se titulaba *Crecer como latino (Growing Up Latino)*. Antes de aceptar participar tuve una conversación con una de las compiladoras y le dije todo eso, y le comenté la posibilidad de usar la palabra latino y no chicano en el título. Le pregunté: «¿Cuántos chicanos/chicanas participan en su libro? ¿Cuántos son latinos/latinas y cómo se identifican?» Una vez, la revista *New Chicano Writing* [Nuevos autores chicanos] me invitó a formar parte del consejo de redacción. Les llamé y antes de aceptar, le expuse todas mis objeciones al director: me quejé de que el título se refiriera a los autores chicanos pero no incluyera a las autoras chicanas; también les dije que la escritura más innovadora en la comunidad chicana era obra de mujeres y me quejé de que solo aceptasen textos escritos en inglés. Dicho lo cal, el director se fue a su casa y estuvo reflexionando sobre todas esas cuestiones y luego me llamó y me dijo: «He cambiado el nombre de la revista por *New Chicana/ Chicano Writing*, y la gente podrá presentar escritos en español, bilingües y tex mex». Al oír esto sentí que el director estaba abierto a escucharme y acepté formar parte del consejo de redacción.

\* \* \*

El mayor riesgo cuando establecemos una alianza es la traición. Cuando te traicionan, te sientes fatal. Cuando me han traicionado, me he sentido estúpida; ¿por qué tuve que confiar en esa persona y dejarme apuñalar por la espalda? me he dicho, todo es culpa mía. El síndrome de la víctima, ya sabes. La traición, especialmente entre las chicanas, es una cosa grave, porque nos han traicionado como mujeres, como indias, como una minoría en este país, en todos los aspectos. Toda esa gente diversa nos ha apuñado a traición. Y ser traicionada te hace sentir menos persona, sientes vergüenza, pierdes tu autoestima. La traición es políticamente destructiva y peligrosa, desempodera a las personas. Cuando pierdes tu autoestima ya no te atreves a hacer juicios de valor sobre otras personas, pierdes la confianza en ti misma y en tus valores. La lenta destrucción de todo lo que lleva dentro una persona y esto es lo que están sufriendo las mujeres de color acaba destruyéndola como tal.

\* \* \*

Al principio me sentía muy a gusto en la comunidad lesbiana, aunque esta era casi totalmente blanca. Me sentía como si donde antes no tenía un hogar, ahora hubiera encontrado uno nuevo. Pero al cabo de dos o tres o cuatro años empecé a considerar la cuestión del poder y quién lo tenía y quién intentaba definir por mí quién era yo como lesbiana chicana. Comprendí que mi voz estaba silenciada y mi historia era ignorada y eso me impulsó a examinar mis raíces, mis raíces homosexuales en mi propia cultura. Tuve que adquirir una percepción positiva de lo que significa ser homosexual desde mi propia cultura, no solo desde la perspectiva de la cultura blanca. Ahora estoy situada en un lugar desde el cual puedo contemplar tanto la comunidad lesbiana blanca como mi propia cultura, que apenas empieza a contar con grupos de lesbianas organizadas. *Ellas San Antonio* es un grupo de bolleras chicanas, *Amigas y Que* son otros grupos que están en Houston y Austin. Pero cuando yo salí del armario no existían. Solo ahora comienzan a empoderarse algunas organizaciones de bolleras chicanas.

Ahora contemplo mi cultura y la cultura blanca y todo el planeta. Observo otras nacionalidades y cómo tratan a sus miembros y miembros homosexuales; estoy adquiriendo una perspectiva global sobre qué significa ser una persona homosexual. Y a veces me siento muy cómoda con un grupo de bolleras blancas y otras veces me siento totalmente invisible e ignorada. Siento que solo ven mi parte homosexual. No ven mi parte chicana ni mi parte de clase trabajadora. Si dejo en la puerta mi clase y mi cultura antes de entrar en un cuarto lleno de bolleras blancas, todo va bien, pero si entro con mi raza o mi clase auestas, entonces me toca empezar a ejercer mi papel de educadora.

\* \* \*

Creo que la mayoría de bolleras blancas desean sinceramente una comunidad diversificada. Y a veces lo desean tanto que querían situar a todo el mundo bajo ese paraguas bollero y decir que estamos todas juntas en ello y todas somos iguales. Pero no somos iguales. En su sed y su afán por lograr esta diversidad, los problemas de la clase y la raza son cuestiones que ni siquiera quieren parase a considerar, porque sienten que dividen. Están ansiosas por ser políticamente correctas y tener mujeres de color en su organización, en sus programas de estudios, y como actrices, cantantes, autoras y amantes. Pero muchísimas veces para incluirnos bajo el paraguas homosexual ignoran

o aplanan las diferencias, sin abordar realmente los problemas. Cuando llega el momento de hacer cuentas sobre quién tiene el poder o *cuántas* bolleras de color figuran en una antología y cuántas no, teniendo en cuenta el trabajo real, no pasan la prueba. Quiero decir que las ideas son buenas, como que cuántas más seamos, más fuertes seremos y esas cosas, pero quieren que dejemos nuestra raza y nuestra clase en el guardarropa cuando entramos en su espacio.

\* \* \*

Creo que las bolleras como grupo son políticamente más progresistas que ningún otro grupo, debido al feminismo y también porque están (como mínimo) doblemente oprimidas. Pienso que por haber estado oprimidas como bolleras, las lesbianas blancas son más capaces de reconocer la opresión de las mujeres de color. Por eso anhelan de verdad contar con grupos multiculturales. Y, evidentemente, siempre hay algunas personas falsas, siempre hay algunas que quieren que todo sea blanco. Pero el deseo de ser aliadas responde a una motivación sincera y en este aspecto todavía les queda mucho por hacer. Por ejemplo, una cuestión que a menudo no encarar es la motivación inconsciente que las impulsa a ello por un sentimiento de culpa. Pero tengo muchas esperanzas y creo que soy una de las pocas que lo ve así. Creo que la mayoría de la gente de mi edad o más joven está quemada y desilusionada y piensa que ahora mismo todo es un desastre. Las que son mucho más jóvenes no confían, no ven que las alianzas funcionen, no ven personas blancas dispuestas a tender una mano o a hacer su trabajo, y no ven posibilidades de que la gente blanca cambie su modo de ver las cosas. O se muestre dispuesta a aceptar un cambio en sus vidas. Pero yo sí lo creo posible.

## La punta del iceberg<sup>37</sup>

Barbara Smith

*Barbara Smith es una activista y autora feminista lesbiana negra. Co-fundadora del Combahee River Collective (Colectiva del río Combahee), un grupo feminista negro de Boston activo desde 1974 hasta 1980, ha sido asimismo co-fundadora de Kitchen Table: Women of Color Press, la única editorial de Estados Unidos dedicada a difundir la obra de las mujeres de color, donde actualmente trabaja como editora. Vive en Albany, en el estado de Nueva York y forma parte de la Feminist Action Network (Red de Acción Feminista), un grupo multirracial de mujeres lesbianas, bisexuales y heterosexuales organizadas contra el racismo y la homofobia desde 1989.*

Antes de entrar a examinar de qué modo las lesbianas blancas pueden ser mis aliadas en mi calidad de lesbiana negra, tengo que decir primero unas palabras sobre qué es el racismo y cómo funciona. El racismo ha sido un elemento fundamental en el funcionamiento de este país en todos los planos desde el momento en que este continente fue colonizado. Todavía hoy el racismo sigue estando institucionalizado de manera sistemática en todos los aspectos de la vida política, económica y social en Estados Unidos. El racismo afecta negativamente las vidas de las personas de color en aspectos devastadores y también en «pequeños» detalles, desde una infancia en condiciones de pobreza y una muerte prematura, muchos años antes que la media de la población blanca, hasta si podemos esperar ser atendidas sin demora y amablemente al entrar en un restaurante o una tienda cualesquiera.

Dos sucesos cruciales directamente vinculados al racismo garantizaron el éxito de la colonización europea de este país. El primero fue el robo generalizado del territorio mismo a sus habitantes originarios, los pueblos autóctonos, un proceso que se llevó a cabo por medio de la guerra y otras acciones genocidas. El segundo fue la importación de millones de africanos y africanas para hacerlos trabajar como esclavos. Estados Unidos se ha construido sobre una base de tierras robadas y trabajo robado.

---

37 «The Tip of the Iceberg». Publicado originariamente en *Sinister Wisdom*, 52, Allies [Aliadas], primavera/verano, 1994, pp. 53-56.

Para que el racismo pudiera cumplir su finalidad esencial, que era y es la explotación de las personas de color como sostén del poder económico y político blanco, o sea de la supremacía blanca, fue preciso implantar también una ideología racista. Se crearon perversos estereotipos basados en la supuesta inferioridad de los indios subhumanos y los «salvajes» africanos para justificar unas políticas y unos actos que de lo contrario se habrían considerado criminalmente inhumanos. La ideología, las actitudes y las creencias racistas, reforzadas por la segregación y la discriminación, permiten que el racismo institucionalizado se siga perpetuando.

El racismo no es ante todo en un conjunto de actitudes o actuaciones negativas de personas blancas individuales. Estas actitudes y actuaciones causan daño y a veces tienen resultados fatales, pero en realidad son síntomas de un sistema cuyo objetivo no es simplemente causar malestar a la gente de color sino mantener el poder y el control blancos.

Evidentemente, siempre ha habido personas de color que han opuesto resistencia al dominio blanco por todos los medios a nuestro alcance. La abolición de la esclavitud, el desmantelamiento de la segregación legal, nuestros movimientos actuales que siguen luchando contra el racismo, nuestra supervivencia física misma son legados de la resistencia de la gente de color.

La noción de resistencia enlaza con la pregunta sobre de qué modo las lesbianas blancas (o cualquier persona blanca) pueden ser mis aliadas en mi condición de persona negra, mujer y lesbiana. Y la respuesta es: a través del activismo político, con el objetivo último de destruir el racismo estructural institucionalizado que oprime a todas las personas de color, incluidas las lesbianas negras. En mi condición de socialista creo que solo se acabará con el racismo cuando también se haya acabado con el capitalismo, lo cual significa que será una larga lucha. No obstante, hay diversos tipos de organizaciones de base que desafían al estado y en las que podemos participar desde ahora mismo.

Considero aliadas a las lesbianas blancas que se organizan en la práctica para desmantelar el racismo institucionalizado dentro del conjunto de la sociedad. Disponer de un «espacio seguro» dentro de la comunidad lesbiana, donde lesbianas blancas sensibilizadas posiblemente me traten como si fuera una persona humana, está muy bien, pero no me servirá de nada cuando un policía me pare mientras conduzco mi coche y decida romperme la cabeza

porque soy negra. Lo que si me ayudaría sería que las lesbianas blancas se organizaran para luchar contra la brutalidad policial, que se practica en proporciones epidémicas contra diferentes colectivos de personas de color en todo el país. Existen infinidad de otros problemas frente a los cuales las lesbianas blancas antirracistas pueden aportar su inteligencia, su activismo y su apoyo.

Organizarse contra el racismo no significa que tengan que abandonar el activismo contra la homofobia y el sexismo, como demuestra la práctica política de las lesbianas feministas de color en torno a múltiples causas. De hecho, dada la intervencionalidad de todos los sistemas de opresión, organizarse en torno a una causa debería conducir muy pronto a actuar frente a otras causas afines. Por ejemplo, las lesbianas y gais cuentan con una historia de maltrato por parte de la policía, de manera que luchar contra la brutalidad policial tiene consecuencias positivas directas en nuestras vidas. La oposición contra las campañas homófobas de la derecha cristiana exige lógicamente que también nos opongamos a los ataques contra la libertad reproductiva de las mujeres, a sus intentos de establecer un bono escolar y a sus iniciativas contra la inmigración.

Evidentemente, deseo que las lesbianas blancas me traten como un ser humano y en los últimos veinte años ha habido demasiadas ocasiones en las que no ha sido así. También me gustaría que las lesbianas blancas conociesen mi cultura y mi historia y las respetasen. Pero sobre todo necesito que las lesbianas blancas trabajen para erradicar la opresión que mina las vidas de todas las personas de color, incluida la mía. Las lesbianas blancas que han sido mis amigas y aliadas y en algunos casos mi familia durante muchos años realizan toda una labor política práctica para acabar con el racismo en este país. Un aspecto de esta tarea es cuestionar el racismo en los contextos lesbianos, pero limitar nuestro activismo a los ambientes lesbianos significa abordar solo la punta del iceberg. Como escribí hace ya varios años, yo no vivo dentro del movimiento de mujeres sino en las calles de Norteamérica.

La única vía por la que la situación de los grupos oprimidos llega a cambiar en la vida real, y no en teoría, es a través del activismo. Hablando no se consigue, con sesiones de formación tampoco, ni con libros, ni manteniendo actitudes amables. Organizarse para actuar es el camino. Las aliadas lesbianas blancas con quienes puedo contar son aquellas que también son mis aliadas en la lucha.

## La lesbiana fantasmal<sup>38</sup>

Terry Castle

Intentar escribir la historia literaria del lesbianismo obliga a enfrentarse, desde un primer momento, a algo fantasmagórico: una cualidad impalpable, una difuminación, una evaporación, un «blaqueado» y una cancelación de posibilidades. Veamos, por ejemplo, esa primera historia de amor lesbiano (y una de las más curiosas): *La aparición de la señora Veal* (*The Apparition of Mrs. Veal*) de Daniel Defoe. La protagonista de este cuento de fantasmas (que Defoe presenta en tono típicamente sardónico como un suceso «real» desprovisto de florituras) es una tal señora *Bargrave*, que vive en Canterbury con un marido cruel e insensible. Una mañana, cuando se encuentra cavilando sobre sus tristes circunstancias, tiene la sorpresa de ver acercarse hasta su puerta a su antigua y más querida amiga, la señora Veal. Las dos llevaban mucho tiempo sin verse, desde que la señora Veal, «una dama soltera treintañera», se hizo cargo de llevar la casa de su hermano en Dover. Exultante de alegría, la señora *Bargrave* saluda a su amiga y se dispone a besarla después de tanto tiempo sin verla. En el instante mismo en que el reloj da las doce, «sus labios casi se rozaron» escribe Defoe pero «la señora Veal deslizó una mano ante sus ojos y dijo: ‘No me encuentro bien’, y con ese gesto la apartó de sí». <sup>39</sup>

Evitado de ese modo el contacto de los labios, luego ambas mantienen, sin embargo, una amistosa conversación. La señora Veal le explica a la señora *Bargrave* que se dispone a emprender un largo viaje y deseaba volver a verla antes de partir. Después le pide perdón por la interrupción de su relación y le recuerda los buenos momentos compartidos, cuando leían juntas el «libro de los muertos de Delincourt» y se consolaban mutuamente. Conmovidá, la señora *Bargrave* va a buscar un devocionario sobre el amor cristiano y juntas

---

38 «The Apparitional Lesbian». Publicado originariamente en Castle, Terry, *The Apparitional Lesbian: Female Homosexuality and Modern Culture*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, pp 28-65.

39 Daniel Defoe, *A True Relation of the Apparition of one Mrs. Veal* (Londres, 1706; reproducido en William Andrews Clark Memorial Library, 1965), p. 3. Las referencias entre paréntesis corresponden a las páginas de esta edición.

leen en voz alta el poema «Amistad en la perfección», una reflexión sobre la voluntad divina y la felicidad que las aguarda en el Más Allá. «Querida señora *Bargrave* exclama la señora *Veal*, os amaré eternamente». Después vuelve a deslizar la mano ante sus ojos y pregunta: «¿Creéis que los ataques que sufrí me han desfigurado?». (La señora *Veal* solía sufrir vahídos en otro tiempo). «No responde la señora *Bargrave* os veo mejor que nunca». (4) Al poco rato, la señora *Veal* se marcha precipitadamente.

La señora *Bargrave* no descubrirá la inquietante verdad hasta el día siguiente, cuando acuda a casa de unos parientes para interesarse por la señora *Veal*: en realidad, su amiga hace dos días que murió la vigilia de su encuentro, víctima de un «ataque», justo cuando daban las doce del mediodía. La supuesta «señora *Veal*» fue tan solo una aparición. En el acto, todo cobra sentido. Sin duda fue una aparición divina les comenta excitada la señora *Bargrave* a sus amistades, pues todos sus gestos, incluido el misterioso ademán con que «eludió» su beso, fueron una muestra de «su maravilloso amor y afecto hacia ella, para no asustarla». Y Defoe, en su papel de supuesto relator, también suscribe esta percepción: la gran misión del espectro concluye era «consolar a la señora *Bargrave* en su aflicción y pedirle perdón por su distanciamiento, a la vez que la animaba con un discurso piadoso». (8) La moraleja es «que hay otra vida futura después de esta y un Dios justo que recompensará a cada cual según las acciones que haya realizado desde su cuerpo terrenal» (Prefacio).

¿Por qué califico este extraño relato como una historia de amor lesbiano? Pienso que sus escasos y más bien lúgubres detalles admiten concebiblemente una lectura más jugosa, mundana y sensacionalista, astutamente camuflada bajo la inspiradora homilía sobre la doctrina cristiana. La señora *Bargrave*, la esposa desdichada, y la señora *Veal*, la dama solterona rezaría la historia habrían sido, de hecho, amantes clandestinas antes de que las circunstancias las distanciaran; la señora *Veal* muere y la visión de la señora *Bargrave* viene a ser una proyección histórica, en la que revive fantasmáticamente su pasión por la amiga muerta. Defoe ofrece incluso unos cuantos datos que corroborarían una fantasía de este tipo. Todos los hombres que cita el relato son malvados o poco comprensivos: el marido de la señora *Bargrave* es un «bárbaro»; el hermano de la señora *Veal* intenta impedir que la señora *Bargrave* difunda la historia de la visita espectral de su hermana. El autor nos invita a imaginar una conspiración masculina contra las amantes: separadas en vida, también

lo estarán tras la muerte (o eso espera el hermano). El hecho de que Defoe insinúe la existencia de relaciones eróticas entre mujeres en otras de sus obras de ficción véase, por ejemplo, Roxana podría hacer aún más tentadora una «lectura entre líneas» de este tipo.<sup>40</sup>

Y, no obstante, algo no acaba de encajar en semejante lectura: una cierta tosquedad, un anacronismo, un deje de narcicismo incluso, que chirrían. ¿Querer detectar en cualquier relato del pasado algún escándalo o provocación ocultos no responderá, tal vez, a un afán instigado por un infantilismo moral y sexual muy propio de finales del siglo XX? ¿Y no deja ya claro Defoe más o menos que la relación entre la señora Bargrave y la señora Veal es rigurosamente incorpórea? La señora Veal es, al fin y al cabo, una aparición, una mera acumulación de efluvios; tanto es así que la señora Bargrave como nos recuerda explícitamente el autor ni siquiera la puede besar.

Por mi parte, aun a riesgo de incurrir en paradojas, quisiera argumentar que, de hecho, es precisamente el carácter fantasmagórico la aparente infabilidad de la relación entre la señora Bargrave y la señora Veal lo que convierte esta obra en un relato lesbiano arquetípico. El beso que no tiene lugar, el beso que no puede tener lugar, porque una de las mujeres implicadas se ha convertido en un fantasma (o vive acosada por los fantasmas) me parece una metáfora crucial para la historia de la representación literaria lesbiana desde principios del siglo XVIII. Dada la amenaza que representa inevitablemente el amor sexual entre mujeres para la organización patriarcal, a menudo se ha considerado necesario negar la bravata carnal de la existencia lesbiana. El gastado desafío misógino: «Pero, ¿qué hacen las lesbianas?» insinúa otro tanto: *Esto no puede ser. No hay lugar para ello*. Quizás no sea demasiado de extrañar, por tanto, que hasta en torno a 1900, por lo menos, el lesbianismo se manifieste en la imaginación literaria occidental primordialmente como una ausencia, una quimera o *amor impossibilia*: una clase de amor que, por definición, no puede existir. Incluso cuando está «ahí» (como en la ciudad de Oakland en tiempos de Gertrud Stein), «no está presente» y habita solo en un espacio retirado, indeterminado, difuminado y brumoso de la psique literaria colectiva. Queda reducido a un efecto fantasmagórico, a la ambigüedad

---

40 Sobre las insinuaciones de lesbianismo en Roxana (1724), véase mi ensayo, «'Amy, Who Knew my Disease'», en Terry Castle, *The Female Thermometer* (Oxford University Press, 1995).

y al tabú, como el beso entre la señora Bargrave y la señora Veal. No se puede percibir, salvo fantasmáticamente.

Pero cabría objetar, ¿cómo se puede identificar (lo suficiente como para percibirlo) algo tan escurridizo como un efecto fantasmal? A modo de respuesta, examinemos otra obra, también del siglo XVIII, donde una fantasma-goría análoga recubre y en última instancia oscurece el campo de la representación. Me refiero a *La religiosa* (*La Religieuse*, 1760) de Diderot, largamente reconocida como una obra maestra de la literatura erótica, aunque sus admiradores (y detractores) a menudo han tenido dificultades para identificar a qué tipo de eros se refiere.<sup>41</sup> Recordemos su argumento: la patética heroína de Diderot, Suzanne Simonin, obligada por su obstinada y egoísta familia a hacerse monja, vive recluida en una serie de conventos corruptos, a cual peor, donde sus superiores la hacen objeto de una cruel e incesante persecución. Suzanne relata sus sufrimientos y suplica que la liberen en una serie de cartas que hace llegar clandestinamente a diferentes abogados y funcionarios, aunque nadie presta oídos a sus peticiones de auxilio. El relato de Diderot, escrito en primera persona, se presenta bajo la guisa de una de estas cartas, dirigida supuestamente al marqués de Croismare. Sin embargo, al mismo tiempo, el texto también sirve de vehículo para el ataque sensacionalista de Diderot contra las comunidades religiosas cerradas y las «perversidades» inhumanas que allí se cometen.

Como han observado la mayoría de comentaristas modernos, un temor a las relaciones sexuales entre mujeres parece impregnar o incluso dominar el relato de Diderot.<sup>42</sup> Pero, ¿cómo se manifiesta este temor? Ineluctablemente por medio de un teatro de sombras, a través de una suerte de necromancia lingüística o de la invocación de fantasmas. Véase, por ejemplo, el juego de manos que hace Diderot hacia el principio de la novela, en la escena donde

---

41 Como muestras de esta controversia crítica, véanse, por ejemplo, Vivienne MyIne, «What Suzanne Knew: Lesbianism and *La Religieuse*»; Jack Undank, «An Ethics of Discourse», Rita Goldberg, *Sex and Enlightenment*, pp. 169-204; Walter E. Rex, «Secrets from Suzanne»; y Eve Kosofsky Sedgwick, «Privilege of Unknowing».

42 Cf. Goldberg, en *Sex and Enlightenment*, sobre el desagrado con que Diderot describe a la madre superiora lesbiana: «Su deseo sexual se estimula con tanta facilidad que se nos induce a considerarlo como una enfermedad ... Ella es, de hecho, un ejemplo de la temida *homme-femme*, con los deseos de un hombre y el cuerpo y la supuesta fragilidad emocional de una mujer» (pp. 197-98).

la viciosa madre superiora de Longchamp el primer convento en el que es recluida Suzanne la obliga a someterse a una sádica escenificación de su muerte como castigo por su desobediencia. Después de obligarla a tumbarse en un ataúd, donde la rocían con agua bendita helada hasta dejarla empapada y las otras monjas pisotean su cuerpo (como si fuera «un cadáver»), la desdichada Suzanne queda recluida en su celda, sin mantas, crucifijo ni alimentos. Por la noche, otras monjas, instigadas por la superiora, irrumpen en la celda dando gritos y tirando cosas al suelo, de manera que

quienes no habían participado en el complot afirmaron que en mi celda ocurrían cosas extrañas, que habían escuchado lamentos, gritos y tintineo de cadenas, y que yo me comunicaba con fantasmas y espíritus malignos y debía de haber pactado con el diablo y habría que desalojar de inmediato mi galería.<sup>43</sup>

Una monja joven, influida por ese ambiente de paranoia colectiva, se deja caer aterrada, presa de un ataque de histeria, entre los brazos de la desconcertada Suzanne cuando la ve deambular por el pasillo. Tras lo cual según le cuenta Suzanne al marqués, «ello dio pie a una historia absolutamente inculminatoria». A saber:

que el demonio de la impureza me había poseído, mientras me imputaban intenciones que no oso mencionar y deseos antinaturales a los que atribuían el evidente descontrol de la joven novicia. Evidentemente, no soy un hombre y no sé qué cosas se pueden imaginar sobre una mujer con otra y menos aún sobre una mujer a solas, pero dado que mi cama no tenía cortinas y en mi cuarto entraba y salía gente a todas horas, ¿qué puedo decir, señor? Pese a toda su circunspección, sus miradas modestas y la castidad de sus palabras, estas mujeres tienen que ser muy corruptas en el fondo de su corazón; en cualquier caso, saben que se pueden cometer actos indecentes a solas, cosa que yo desconozco y, por lo tanto, nunca llegué a entender de qué me acusaban, y se expresaban con palabras tan veladas que nunca supe cómo responderles. (85-86)

---

43 Diderot, *The Nun* (Penguin, 1974), p. 85. Todas las citas corresponden a esta edición.

Una lógica simbólica irracional pero potente opera en este contexto: ser confundida con un fantasma implica la «atribución» de deseos antinaturales. Sin necesidad de que intervenga ningún acto incriminatorio, ninguna palpación pasajera; basta con haber adquirido la apariencia de un fantasma a los ojos de otras, con haberse transmutado (o haber sido transmutada) de carne mortificada en una desconcertada aparición. «Ser un fantasma» equivale a desear, abominablemente, al propio sexo. Al mismo tiempo según sugiere taimadamente Diderot, la endiablada proposición contraria también es cierta: amar a otra mujer es perder la solidez ante el mundo, difuminarse y fundirse con lo espectral.

Esta última inquietante transformación se presenta de manera especialmente convincente en la última parte, tristemente famosa, de *La religiosa*, donde Suzanne es trasladada a un nuevo convento y cae bajo el influjo erótico de la depravada superiora, «Madame\*\*\*. Colegimos que Suzanne, ya medio seducida por Madame\*\*\* (que la visita todas las noches en su celda y la excita con caricias ambiguas), empieza a temer por su alma y comienza a esquivarla siguiendo los consejos de su confesor. Enfurecida por los desaires de la joven monja, Madame\*\*\* la persigue día y noche, como un fantasma. «Cuando bajaba me la encontraba al pie de la escalera escribe Suzanne y cuando volvía a subir ya me estaba esperando en el rellano». Un día que la superiora se presenta ante ella por sorpresa en la capilla del convento, Suzanne la confunde efectivamente con una aparición, debido a lo que ella califica como un «curioso efecto» de la imaginación, complicado por una ilusión óptica: «estaba situada de tal modo respecto de la lámpara de la iglesia que solo su cara y las yemas de sus dedos quedaban iluminadas, mientras que el resto permanecía en penumbras y eso le confería una aspecto inquietante». (165)

La condición fantasmal de la superiora queda confirmada cuando tras una investigación de las autoridades eclesiásticas, instigada por Suzanne, sobre posibles abusos en el convento su obsesión sexual acaba desembocando en un auténtico delirio. Con el paso «de la melancolía a la piedad y de esta al frenesí», comienza a deambular sonámbula por el convento, dando voces, presa de terribles alucinaciones, rodeada de fantasmas imaginarios. A veces le cuenta Suzanne al marqués al cruzarse con Madame \*\*\* en alguno de los pasillos del convento o cuando se topaba con ella en la enfermería donde acudía para que la sangraran, la demente se cubría los ojos y volvía la cara, como poseída.

«No osaría describir todas las indecencias que hacía y decía en su delirio dice Suzanne. Se llevaba continuamente la mano a la frente como si intentase apartar pensamientos o visiones no deseados; no sabría decir cuáles. Hundía la cabeza en la almohada y se tapaba la cara con las sábanas. ¡Es el tentador! gritaba. ¡Es él! ¡Qué forma más rara ha adoptado! Traed agua bendita y rociadme con ella... Basta, parad, ya se ha ido'» (182). Exiliada en un mundo de espíritus diabólicos, rodeada de formas horripilantes que intenta «apartar» blandiendo débilmente un crucifijo, desnuda y demacrada, Madame \*\*\* expira finalmente exhalando una sarta de maldiciones, convertida efectivamente en una sombra de su antigua persona sensual y mundana.

¿Cómo interpretar estas escenas? De inmediato llama la atención la curiosa repetición de un gesto: al igual que la espectral señora Veal cuando desliza la mano ante sus ojos y «aparta de sí» el beso de la señora Bargrave, Madame \*\*\* se lleva repetidamente la mano a la cara para ocultar esas visiones los fantasmas de su antiguo amor que la persiguen y la atormentan. Como en un primer plano de una película de vanguardia olvidada, la mano aparece aislada sobre los ojos, inmovilizada para siempre en un blanco-y-negro maniqueo, ejecutando el gesto de obstrucción, como para relegar al vacío el recuerdo (o la expectativa) de una pasión carnal. Pero, de manera algo más insistente que en *La aparición de la señora Veal*, el gesto obstructivo también aparece visiblemente aquí como un gesto del autor, como la representación o la exhibición simbólica desplazada del motivo que impulsa a Diderot. ¿Qué mejor recurso cabe para exorcizar la amenaza de la homosexualidad femenina que tratarla como una fantasmagoría? Al «apartar», en cierto modo, la dimensión lesbiana de su propio relato, al mismo tiempo que su heroína, Suzanne, se exculpa con ello de cualquier complicidad en la manía erótica de la superiora, Diderot también deja sentados sus credenciales como hombre de letras homófobo, cumplidor de la ley, ligeramente seductor, el mismo que era capaz de quejarse celoso a su amante, Sophie Volland, por la «voluptuosidad y el afecto» anti-naturales con que a menudo la abrazaba su propia hermana.<sup>44</sup>

---

44 Véase, por ejemplo, la carta de Diderot a Volland del 17 de setiembre de 1760 (en *Diderot's Letters to Sophie Volland*), donde censura la manera «curiosamente» erótica en que su hermana se comporta con ella (p. 60). En otra carta escrita el 3 de agosto de 1759, Diderot lidia con su imaginaria rival reduciéndola, a través de un símil, a una vaporosa inexistencia. «No me desagrada ser su sucesor —escribe—, en realidad más bien me place. Es como mantener presionada su alma entre la vuestra y la mía. Ella es como

La historia literaria del lesbianismo, como me propongo argumentar, es ante todo una historia de des-materialización. El gesto de bloqueo de Diderot es sintomático: en casi todo el arte de los siglos XIX y XX, el lesbianismo, o su posibilidad, solo puede estar representado en la medida en que a la vez queda «desmaterializado» a través de la infusión de metáforas espectrales blanqueadoras por parte del autor o la autora. (Me refiero aquí a lo que se conoce como literatura convencional o biempensante; el discurso en la sombra de la pornografía es, evidentemente, otra cosa y requiere un análisis separado). <sup>45</sup>Una u otra de las mujeres, tiene que ser un fantasma o estar en vías de convertirse en tal. Se estimula la pasión, solo para ocultarla, descorporizarla, descarnalizarla. La imagen se aparta inevitablemente de la vista. El pánico parece subyacer a esos gestos spectralizantes obsesivos: pánico al amor, al placer femenino, a la posibilidad de que las mujeres se liberen y huyan juntas de sus supervisores sexuales masculinos. La homofobia está a la orden del día, juguetea (taimada o góticamente) con fantasmas, que luego exorciza.

Sería fácil compilar una antología de momentos spectralizantes a partir de la literatura de los siglos XVIII, XIX e incluso principios del XX sobre lesbianismo. Tras el melodramatismo de *La religiosa*, podríamos considerar, por ejemplo, *Mademoiselle de Maupin* de Théophile Gautier, una novela que, pese a estar escrita en un tono y con una sensibilidad distinta (cómico-fantástica en vez de morboso-sublime), también presenta el amor sexual de una

---

un copo de nieve que tal vez se acabará fundiendo entre dos ascuas ardientes» (21). Y más adelante, después de advertirle a Sophie que no debe besar demasiado a menudo el retrato de su hermana pues si él se entera: «Acercaré mis labios a los vuestros y los besaré aunque los besos de vuestra hermana sigan allí. Pero no, allí no habrá nada, los suyos son tan ligeros y etéreos» (24).

- 45 La representación pornográfica del lesbianismo puede haber influido empero en la llamada representación convencional más a menudo —y más profundamente— de lo que se suele reconocer. En mi ensayo «Mary Antoinette Obsession» (en Terry Castle, *The Apparitional Lesbian: Female Homosexuality and Modern Culture*, Columbia University Press, 1993) argumento que varias obras pornográficas escritas en tiempos de la Revolución Francesa donde se describían supuestas relaciones lesbianas de la reina María Antonieta contribuyeron directamente —aunque de forma encubierta— a que en el siglo XIX se la presentara como un ícono del amor romántico entre mujer y mujer. La distinción que establezco en el presente texto entre el discurso educado y su «sombra» pornográfica es artificial en un cierto sentido; desde Diderot y Gautier hasta Zola y Djuna Barnes, los autores reconocidos que han tratado el tema del lesbianismo se han inspirado, de hecho, en la temática y las situaciones estándar del discurso pornográfico.

mujer hacia otra mujer como un empeño esencialmente fantasmático. Rosette, la amante del narrador D'Alberet, se ha enamorado de Théodore, un misterioso joven que visita su mansión rural. Lo que ella no sabe (ni tampoco ningún otro personaje de la novela) es que Théodore en realidad es una mujer disfrazada con ropas de hombre, la bella aventurera Madeleine de Maupin. Vestida solo con un camisón absolutamente increíble «tan pegado al cuerpo y transparente que dejaba traslucir los pezones, como esas estatuas de mujeres bañándose cubiertas con ropajes húmedos», Rosette se presenta una noche de luna en el cuarto de Théodore/Madeleine y le suplica que le haga el amor. Cuando «Théodore» se muestra reticente (dando por sentado que Rosette se ha dejado engañar con respecto a su sexo), ella toma cartas en el asunto y le explica: aunque «pueda resultaros molesto verme seguir así vuestros pasos, como un fantasma enamorado que solo sabe perseguiros y quisiera fundirse con vuestro cuerpo... no puedo evitarlo». <sup>46</sup> Luego atrae a Théodore/Madeleine hacia ella y sus labios se juntan en un beso fantasmal, «casi imperceptible» (306).

Excitada por Rosette hasta el extremo de ser incapaz de distinguir ya si está «en el cielo o en la tierra, aquí o en otro lugar, muerta o viva», «Théodore» se pregunta por un breve instante qué ocurriría si diera una «apariencia de realidad a esa sombra de placer a la que mi adorable amante se entregaba con tanto ardor» (307). ¿Pero cómo insuflar sustancia a un fantasma? Su interrogante queda sin respuesta, pues justo en el momento en que Rosette se mete desnuda en su cama, irrumpe teatralmente en la habitación su hermano, Alcibíades, empuñando su sable, dispuesto a evitar la violación que imagina que está teniendo lugar. Sus burlonas acusaciones subrayan la metáfora espectral ya muy presente de la escena: «¿O sea, mi querida y muy virtuosa hermana que, considerando sabiamente que el lecho del señor Théodore era más blando que el vuestro, habéis decidido venir a dormir aquí? ¿O tal vez hay fantasmas en vuestro cuarto y habéis pensado que estaríais más segura aquí, bajo su protección?» (308). Después de herir a Alcibíades en un duelo

---

46 Gautier, *Mademoiselle de Maupin* (Penguin, 1981), p. 304. Las restantes citas de esta obra corresponden todas a esta edición. El comentario de Richardson en su introducción a la novela, donde afirma que «lo menos importante del libro es el argumento del relato», es lamentablemente muy representativo de la forma en que la mayoría de comentaristas han considerado el argumento protolesbiano de Gautier. Para una opinión un poco menos represiva, véase Sadoff, *Ambivalence, Ambiguity and Androgyny*.

improvisado y huir a caballo para refugiarse en los bosques que rodean la casa de Rosette, Théodore/Madeleine es perseguida a su vez por lo que parecen ser fantasmas:

Las ramas de los árboles, cargadas de rocío, me humedecían la cara al chocar contra ellas; diríase que los viejos árboles extendían sus ramas para cortarme el paso y retenerme a fin de que respondiera al amor de su señora. En otro estado de ánimo o de haber sido algo supersticiosa, podría haberlos tomado fácilmente por espíritus que me amenazaban con sus puños, dispuestos a aprisionarme. (312)

Aunque cuidadosamente diseñada para maximizar la excitación de las lectoras o lectores, la escenificación del *coitus interruptus* lesbiano que presenta Gautier también constituye una declaración paradójica en materia de ontología sexual. Un apareamiento sexual como el que tendría lugar entre Rosette y Madeleine de Maupin tiene que verse interrumpido pues de lo contrario *podría quedar de manifiesto su existencia*. ¿Qué ocurriría parece preguntarse Gautier si Rosette descubriera el sexo verdadero de su amante? Lo que inquieta al novelista o eso sugiere el deslizamiento compulsivo que lo lleva a expresarse en términos fantasmales en este contexto no es tanto que la etérea Rosette pueda echarse atrás consternada sino que el descubrimiento de una ausencia en lugar de una presencia (un vacío inquietante en el lugar donde debería estar el falo) pueda ir acompañado de una perversa e inesperada satisfacción. Pero Gautier es incapaz de tolerar un eros sin falo, como tampoco son capaces de retener a Madeleine de Maupin para la enamoradiza «señora del castillo» las ramas mojadas de los árboles. De hecho, para no correr el riesgo de que Rosette o su potencial amante den vida a una nueva expresión material del amor, el *amor impossibilia* debe seguir siendo solo eso, un fantasma o una presencia espectral en el marco del relato cómico sobre el deseo.<sup>47</sup>

---

47 Los árboles que rozan la cara de Madeleine de Maupin recuerdan, obviamente, el gesto de deslizar la mano ante la cara que por mi parte sugiero que subvierte la representación literaria del deseo lesbiano. Sin embargo, el gesto se traslada aquí —con un sentido aparentemente inverso— a esos árboles antropomórficos que, como fantasmas, quieren conservar la posibilidad de una unión sexual entre Madeleine y Rosette. ¿Cómo interpretar esta aparente contradicción? Una posibilidad, a mi entender, sería «incorporar» a la lectura del relato un segundo gesto que no se menciona, a saber:

Negaciones análogas proyectan su sombra sobre la poesía ochocentista del lesbianismo. Por ejemplo, «Mujeres malditas» («Femmes damnées») uno de los numerosos poemas obsesionados con el lesbianismo incluidos en *Las flores del mal* (*Les fleurs du mal*, 1857) de Baudelaire presenta a Delphine e Hippolyte, las atormentadas amantes, como espíritus malditos, esclavizados por una pasión estéril y condenados a deambular sin descanso en un infierno de su propia creación. Aunque el beso espectral de Delphine se posa en la boca de Hippolyte como el de Rosette en la de Madeleine de Maupin tan «levemente» que resulta casi imperceptible («*Mes baisers sont légers comme ces éphémères/ Qui caressent le soir grands lacs transparents*»),<sup>48</sup> su peso síquico es suficiente para causar insistentes tormentos a Hippolyte:

*Je sens fondre sur moi de lourdes épouvantes  
Et de noirs bataillons de fantômes épars,  
Qui veulent me conduire en des routes mouvantes  
Qu'un horizon sanglant ferme de toutes parts.*<sup>4950</sup>

Mientras respira «*la fraîcheur des tombeaux*» [el fescor de las tumbas] sobre el pecho de su amante, anhela el olvido. Pero en las estrofas finales del poema, el poeta mismo se dirige a la pareja acosada por los fantasmas en una morbosa excoriación y la condena a un mundo de sombras por toda la eternidad:

*Descendez, descendez, lamentables victimes,  
Descendez le chemin de l'enfer éternel!*

---

que la amazona, con la visión momentáneamente obstruida por el rocío, aparte en un gesto reflejo las mismas ramas que rozan su cuerpo. En este segundo gesto hipotético —tan automático que no requiere mención— encontraríamos el movimiento de evitación que con tanta frecuencia acompaña la amenaza literaria de la homosexualidad femenina.

- 48 Mis besos son ligeros como esas efímeras / que al atardecer acarician grandes lagos transparentes.
- 49 Siento caer sobre mí pesados terrores / y negros batallones de fantasmas dispersos / que quieren conducirme por sendas movedizas / que un horizonte ensangrentado cierra en todas direcciones. (N. de la T.)
- 50 Baudelaire, «Femmes damnées (Delphine et Hippolyte)», versos 45-48. El poema es uno de los que quedaron excluidos de la edición de 1861 de *Les fleurs du mal* por ser considerados indecentes. Reeditado en Baudelaire, *Oeuvres complètes* (Gallimard, 1975), todas las citas corresponden a esta edición francesa.

*Plongez au plus profond du gouffre où tous les crimes,  
Flagellés par un vent qui ne vient pas du ciel,*

*Bouillonnent péle-mêle avec un bruit d'orage.  
Ombres folles, courez au but de vos désirs;  
Jamais vous ne pourrez assouvir votre rage,  
Et votre châtiment naîtra de vos plaisirs. (ii.85-92)<sup>51</sup>*

En su «Faustine» (1862), con aspiraciones baudelairianas, Swinburne reserva un destino parecido a la malvada emperatriz romana, cuya «sangre vehemente [antaño] se estremecía temblorosa» por las noches, «agitada por los ecos perdidos de los cantos sáficos que soplaban sobre Mitilene». Corroída por ese «desvergonzado amor sin nombre» que «cierra la puerta de hierro del infierno como un cepo que destroza el alma», Faustine muere rodeada por los fantasmas de las mujeres a quienes corrompió en vida.

Y cuando tus venas quedaron vacías y muertas,  
¿qué espíritus impuros  
se arremolinaban en torno al estrecho lecho yermo  
que ocultaba a Faustine?  
¿Qué estériles retoños de raíces asexuadas  
o epicenas?  
¿Qué flor de besos sin frutos  
de amor, Faustine?<sup>52</sup>

Y en «The Lesbian Hell» («El infierno lesbiano», 1898), un extraño poema del poeta y ocultista Aleister Crowley, epígono de Baudelaire y Swinburne de finales del siglo XIX,

Suspendidas en el aire flotan mujeres pálidas, con los vientres  
desgarrados por su infinita tristeza y prolongado deseo,

51 ¡Bajad, bajad, lamentables víctimas, / descendid por el camino del infierno eterno! / Sumergios hasta el fondo del abismo donde, / azotados por un viento que no viene del cielo, / bullen entremezclados con fragor de tormenta todos los crímenes. / Corred locas sombras en pos de vuestros deseos, / jamás podréis saciar vuestro frenesí, / y en vuestros placeres hallaréis vuestro castigo. (N. de la T.)

52 Swinburne, «Faustine», versos 125-132, en *The Complete Works of Charles Swinburne* (William Heinemann, 1925), i:238-43. Todas las citas corresponden a esta edición.

su esterilidad vacía retumba en la noche  
 con hueca resonancia, cual tumbas sombrías  
 en cuyo interior acecha algún vampiro.

Mujeres pálidas que penan anhelando el pecho de una hermana;  
 sororidad solitaria de muda melancolía sin voz  
 que se adentra en este Infierno ansiando hallar reposo  
 de ese deseo que pervive por siempre libre,  
 monstruoso, una tormenta, un mar.<sup>53</sup>

Las pobladoras del «infierno lesbiano» vagan por la tierra y a su paso atraen hacia ellas «las formas insubstanciales / de otras mujeres» con besos fríos que «quemar los labios drenados de su sangre encarnada»,

como girones de bruma surgidos de la luna helada  
 cual sombras huidizas en la bola de vidrio de una vidente,  
 invitadoras, anhelantes, enamoradas del mediodía  
 cuando la tierra se abandona a un sueño extasiado. (II. 27-30)

Y si consideramos las obras de ficción de finales del siglo XIX y principios del XX, la lesbiana fantasmal resulta igualmente ubicua, incluso en novelas como *Las bostonianas* (*The Bostonians*, 1886) de Henry James, donde la fantasía homófoba que genera (y evacúa) el texto queda encubierta dentro de un contexto más realista y una representación aparentemente neutra. ¿Cómo cabría interpretar el personaje de la inefable Olive Chancellor, derrotada en el amor por Verena Tartrant por el demasiado palpable Basil Ramson, sino como una versión más reprimida de esas pálidas mujeres «que penan anhelando el pecho de una hermana» y vagan sin hallar reposo a través de las decadentes fantasías tardovictorianas? La ascética Olive, que «se desliza» por las estancias y saluda a los desconocidos con un leve roce glacial de su fina mano blanca («fría y flácida a la vez») es, en efecto, la mujer fantasma de la novela de James, que todo lo congela a su alrededor con su pasión pretendidamente preternatural por la adorable y pueril Verena. (Su relación con Olive le advierte Basil a Verena es «la cosa más irreal, accidental e ilusoria que

---

53 Crowley, «The Lesbian Hell», versos 6-15, en Coote, *The Penguin Book of Homosexual Verse* (Penguin, 1983), pp. 273-75. Todas las citas corresponden a esta edición.

puede haber en el mundo».<sup>54</sup> Y al igual que las swinburneanas emanaciones malignas de ultratumba, Olive también acabará desterrada a un territorio asexual de «efluvios» (319). Cuando en la tumultuosa escena final de la novela, Basil se presenta en el Music Hall de Boston, donde Verena se dispone a pronunciar una arenga sobre los derechos de las mujeres, para llevársela de allí «por la fuerza», Olive, a instancias de su creador, se sume en el acto en una impotente, desesperada insustancialidad. «Seca, desesperada, rígida escribe James, pero aun así vaciló y pareció dudar; sus ojos claros, centelleantes, miraron fijamente al frente, como buscando la visión de la muerte». Para el triunfante Basil, ella es una «visión», un «presentimiento» sobrenatural de una «esperanza frustrada y un orgullo herido» (432). Incapaz de competir al fin en el enfrentamiento erótico jamesiano más cruelmente físico, Olive simplemente «desaparece» en la última página de la novela tras refugiarse en el escenario no visto del auditorio, donde intentará encontrar palabras para explicar su pérdida (434).

En *Mujeres extraordinarias* (*Extraordinary Women*, 1928), su sátira burlesca sobre la colonia de lesbianas expatriadas en Capri, Compton Mackenzie (aplaudido en 1915 por James como «el mayor talento de su generación») narra una historia un poco más irónica, pero igualmente disfórica. Rory Freemantle, una inglesa de edad madura ya curtida que vive en la isla de «Sirene» (Capri), se enamora de la esquiva Rosalba Donsante, una bella heredera de aspecto varonil, famosa por sus numerosas aventuras lesbianas internacionales. Inspirada por la fantasía de que su manera impasible de fumadora de puros le resultará más interesante a Rosalba que el «fino encaje de emociones» que le brindaban sus anteriores amantes de quienes se dice que «habían iniciado una amistad con ella como podrían haber emprendido la lectura de una novela de Henry James»,<sup>55</sup> Rory reforma para Rosalba una antigua villa con vistas sobre la bahía de Nápoles e instala en ella dos pavos reales como símbolos de su amor. Cuando Rosalba llega para tomar posesión del lugar y, como respuesta a la pregunta de su amiga para averiguar si le gusta cómo ha quedado, ejecuta un seductor striptease en su nuevo dormitorio, la desmañada Rory queda comprensiblemente encantada.

54 James, *The Bostonians* (Oxford University Press, 1984), p. 325. Todas las citas corresponden a esta edición.

55 Mackenzie, *Extraordinary Women* (Hogarth Press, 1986), p. 86. Todas las citas corresponden a esta edición.

Dado el tono de falsamente displicente sofisticación en que está escrita la novela (y la sinceridad aparentemente no-jamesiana con que Mackenzie presenta las relaciones amorosas entre mujeres) cabría esperar que dicha situación tuviera como desenlace, aunque fuese pasajero, una representación de pasión lesbiana. Sin embargo, la irrupción casi inmediata de metáforas espectrales es el preludeo de una nueva escena de bloqueo y evaporación. El narrador observa que la «vívida luz» que resplandecía en el exterior había conferido a las paredes del dormitorio «una semitransparencia de piedra lunar, una tonalidad extrañamente fantasmagórica en medio de la cual el cuerpo de Rosalba relucía con una calidez tan viva que casi parecía estar iluminado desde dentro como un farolillo de papel, como si su sombra pudiera llegar a teñir levemente de rojo el suelo» (140). Cautivada por este efecto mágico, que visto desde otra perspectiva parece «solidificar el cuerpo [de Rosalba] transformándolo de nuevo en carne», Rory mira fugazmente por la ventana para asegurarse de que no haya ningún operario cerca, «tan consciente ahora del reto implícito en la actitud de Rosalba, que trocaría su desnudez en un escándalo incluso en ese descabellado palacio entre las nubes, suspendido entre el cielo y el mar» (141). Y entonces, por desgracia, su mirada se posa sobre los dos pavos reales que supuestamente simbolizan a ambas mujeres:

Desde cualquier ángulo que los iluminara el sol, la calidad de su plumaje les confería una ligereza que la humanidad sería incapaz de sostener. Sus colas se deslizaban tras ellos como humo; no, sin la opacidad del humo, como una bruma sigilosa más bien ... De hecho, parecían estar recubiertas de vilanos, esas aves vanidosas, imponderables, esos fantasmas que avanzaban con paso tan delicado y desdeñoso junto a los cipreses siniestramente agrupados. (141)

«Ah, mira exclama emocionada Rory, mira, querida, estos pavos reales blancos que, como nuestros espíritus, pasearán para siempre por este jardín, aunque nosotras a veces tal vez no estemos juntas aquí.» Pero estas cálidas palabras no surten el efecto que ella esperaba:

Rosalba se apartó rápidamente de la ventana e hizo el gesto habitual para protegerse del mal de ojo.

*Pavoni! Pavoni!* exclamó. Sei pazza? Oh, creo que debes estar completamente loca para traer aquí estas horribles aves.

Y como si en su desnudez estuviera de algún modo más expuesta a su peligrosa influencia, empezó a cubrirse apresuradamente con sus ropas. (141-42)

Mientras los pavos reales graznan consternados y Rory le suplica patéticamente, en vano, que no se vaya, el narrador irrumpe en la escena con un gesto curiosamente italianizante de su propia cosecha: «*Y llegados aquí les ruego tengan la cortesía de permitir que este cronista deje reposar por un instante la pluma para cerrar el puño y a continuación levantar el dedo meñique y el índice con el fin de ahuyentar la amenaza de una influencia maligna, pues si he de ser sincero, los pavos reales le inspiran tanto temor como a Rosalba*» (142).

Evidentemente, identificamos en esta floritura exactamente el mismo gesto de rechazo o de exorcismo que hemos encontrado en otros pasajes de la literatura sobre lesbianismo: el extraño movimiento de la mano que obstruye y difumina a la vez la materialización del eros entre mujer y mujer. Ciertamente es que Mackenzie desplaza con falsa modestia el ademán exorcizador de su objetivo evidente: el espectáculo «maligno» que no debemos ver no son Rory y Rosalba haciendo el amor sino dos pavos reales fantasmales en una terraza. Sin embargo, aun así el gesto deliberado del narrador, su falso pudor casi fieldinguesco, dejan patente su verdadero objetivo. Paradójicamente, lo que permanecerá invisibilizado aquí y en toda esta comedia sobre unas «mujeres extraordinarias» es justamente ese deseo carnal «inherente» prometedor, presuntuoso y prohibido que las ata.

Metáforas parecidas, acompañadas de gestos igualmente inhibidores, proliferan también, finalmente, en dos de las novelas lesbianas más famosas de principios del siglo XX, escritas por mujeres. *Dos amigas* (*The Friendly Young Ladies*) de Mary Renault, situada en la década de 1930 y publicada en 1944, plantea de entrada una situación bastante radical: dos mujeres bohemias, Leo y Helen, viven en una casa flotante amarrada en el Támesis en una relación de íntima convivencia claramente erotizada. A lo largo de la primera mitad de la novela, narrada en su mayor parte desde el punto de vista de la hermana menor de Leo, Elsie, Renault construye lo que parece ser un relato de malentendidos adolescentes cargado de ironía. Convencida de que la masculina Leo, que huyó de casa, oculta un escandaloso pasado heterosexual, Elsie per-

manece absolutamente ciega a la realidad mucho más evidente de que Leo y Helen son amantes. En cambio, Peter, un amigo mayor de Elsie un médico con inclinaciones freudianas de inmediato detecta en Leo, siempre vestida con pantalones, y la glamurosa Helen «un sinfín de posibilidades» para sus conjeturas profesionales.<sup>56</sup>

En la segunda mitad de la novela, Renault abandona, no obstante, este argumento basado en la confusión de identidades sexuales para dar paso a una historia de amor mucho más convencional, sensiblera incluso. Descubrimos que Leo ha empezado a amar a mujeres principalmente como resultado de una experiencia heterosexual traumática sufrida cuando era más joven. Hasta que, de pronto, supera su antipatía hacia los hombres entre los brazos del comprensivo Joe un escritor amigo que también vive en el río y, en las páginas finales de la novela, deja a Helen para irse a Arizona con él. Lo que podríamos describir como el momento espectralizante crucial del relato ocurre cuando Leo se despierta tras su primera (y reveladora) noche de amor con Joe. Entonces escribe Renault «le pareció sentir la presencia del fantasma de su antigua compañera tumbado a su lado, con una expresión peculiar en la cara, como la de un muchachito muerto, y una sonrisa en la boca. ... Adelante, le dijo sonriendo el fantasma» (258).

La metáfora fantasmal opera aquí en cierto modo a la inversa, para negar, o blanquear, lo ocurrido antes: la intimidad sexual entre Leo y Helen, nunca mencionada pero implícita. El muchacho muerto, en el simbolismo tal vez excesivamente rebuscado de Renault, evidentemente no es más que la misma Leo tal como era bajo su anterior apariencia masculina cuando (como ella misma se dice) podía tener una relación de amistad con Joe «de hombre a hombre» (258). Al mismo tiempo, «él» también es, por alusión, la amante de Helen, sustituida ahora por la «mujer» («desnuda y recién nacida») que yace cobijada por el abrazo sanador de Joe. Circundada por su amante masculino, aislada de su propio pasado narrativo, Leo la lesbiana se convierte en Leo la fantasma, incapaz de hablar (salvo para animar a Leo la «mujer» a seguir adelante), incapaz de protestar, incapaz de rescatar a una novela por lo demás compleja de su sorprendentemente demoledora banalidad final.<sup>57</sup>

56 Renault, *The Friendly Young Ladies* (Pantheon, 1984). Todas las citas corresponden a esta edición.

57 Tras esta retirada y retorno a la convención homófoba, tal vez no nos sorprenda dema-

Y en *Olivia*, la narración semiautobiográfica de Dorothy Strachey, publicada en 1949 bajo el seudónimo de «Olivia», volvemos a encontrarnos, como por arte de encantamiento, en el claustrofóbico paisaje emocional de *La religiosa* de Diderot. De nuevo tenemos ante nosotras la opresiva institución exclusivamente femenina, generadora de histeria (un internado de niñas cerca de París en los primeros años del siglo XX); de nuevo encontramos a la mujer manipuladora/seductora en posición de autoridad (la bella directora Mademoiselle Julie); y nuevamente también a una heroína ingenua, en apariencia sexualmente inexperta (Olivia, una colegiala de dieciséis años). No obstante, a diferencia de la Suzanne de Diderot, que permanece extrañamente indiferente al deseo que suscita, Olivia no es emocionalmente un cero a la izquierda: embriagada por la voz acariciadora y las miradas penetrantes de Mademoiselle Julie, piensa incesantemente en ella, intrigada sobre todo por la misteriosa relación que la directora mantiene con la «enfermiza» Mademoiselle Cara, la profesora con quien comparte sus aposentos. Incapaz de comer ni de dormir, perseguida por «brumosas» fantasías (sobre todo después de que la directora comience a seleccionarla como receptora de íntimos besos de buenas noches), Olivia descubre en sí el anhelo de «una imprecisa bendición, una satisfacción inimaginable, que parecía tentadoramente próxima pero que, al mismo tiempo, yo sabía que era inalcanzable; una bendición que, si pudiera apropiármela, saciaría mi sed, apaciguaría mis palpitaciones y me brindaría una paz paradisíaca». <sup>58</sup>

---

siado el epílogo que escribió Renault para la edición de Pantheon (1984) de su novela. Aquí, en una desdeñosa comparación entre *El pozo de la soledad* y *Mujeres extraordinarias*, Renault se inclina firmemente a favor del libro de Mackenzie, a quien elogia por su «civilizada» representación de los amores de sus personajes. En cambio, tacha a Radclyffe Hall de vulgar y sin gracia, el tipo de escritora —se queja Renault— que, de haber vivido en la década de 1980, habría empleado sin duda el ridículo apelativo «gay» para describir a sus personajes «lloricas» (p. 281). Es cierto que Renault (que nunca se casó y vivió la mayor parte de su vida con otra mujer) trató el tema de la homosexualidad masculina —con notable sensibilidad— en *El auriga* (*The Charioteer*, 1959) y en su aclamada serie de novelas históricas sobre la antigua Grecia. Pero el hecho de que en este caso gravite hacia la órbita del evasivo Mackenzie —junto con su desdén mandarinesco hacia Radclyffe Hall— parecen indicar que nunca alcanzó, paradójicamente, una libertad imaginativa equivalente en relación al amor homosexual femenino.

58 «Olivia» [Dorothy Strachey], *Olivia* (Virago, 1987), p. 63. Todas las citas corresponden a esta edición.

Que ese deseo obsesivamente fantasmal quedará para siempre insatisfecho es algo que ya empezamos a sospechar cuando Olivia, envuelta en unos velos orientales, baila con otra joven en la fiesta anual de disfraces del Martes de Carnaval bajo la atenta mirada de Mademoiselle Julie.<sup>59</sup> Los fantasmas merodean ominosamente en el trasfondo de la escena cuando Georgie, la otra joven, estimulada por la evidente excitación de Olivia, le confiesa que ya ha estado enamorada una vez. «Bailamos todos los valsés juntas dice Olivia pero sabíamos muy bien que no estábamos bailando la una con la otra, sino que una enlazaba y la otra era enlazada por el espíritu que poblaba sus respectivos sueños» (68). Y vuelven a reaparecer cuando Mademoiselle Julie no acude esa noche al cuarto de Olivia para darle el prometido beso de buenas noches. Cuando la desconcertada Olivia va a verla el día siguiente, «con el corazón dolido y paso vacilante», la escurridiza directora le reprocha fríamente que descuide sus estudios para dedicarse a perseguir «quimeras» (71).

Los mismos espíritus destructores emblemas mortíferos del *amor imposible* entre mujer y mujer reaparecen omnipresentes en la melodramática conclusión de la novela. Después de encontrar a Mademoiselle Cara muerta por sobredosis, Mademoiselle Julie autoriza enigmáticamente a Olivia a acudir a su habitación y dormir en su cama, mientras ella vela a solas a la difunta. Olivia pasa la noche en un estado de apenas contenida felicidad. La mañana siguiente recibe, sin embargo, la noticia de que Mademoiselle Julie va a dejar su puesto para trasladarse a Canadá en compañía de otra profesora y es conducida en estado de shock ante la directora para despedirse. Sus expectativas de que la aparente comunión de la noche anterior pudiera encontrar

59 Las escenas de representaciones teatrales y fiestas de disfraces son un elemento habitual en las novelas que tratan sobre escuelas femeninas y suelen anunciar un momento de culminación de las corrientes lesbianas subyacentes en el relato. Pueden encontrarse escenas de travestismo similares en *King of a Rainy Country* (1956) de Brigid Brophy y *Miss X, or the Wolf Woman* (1990) de Christine Crow. En la primera, la protagonista besa a otra chica durante una representación de *Cómo gustéis* (la misma obra que también se representa en *Madame de Maupin*); en la segunda, la protagonista ejecuta la «Danza de las Ménades» de *Las bacantes* de Eurípides, «una danza que, tras un ligero sobresalto inicial por mi parte, algunas incluso podrían llamarlo descaro, audacia, poco a poco comencé a ejecutar lenta y rítmicamente nada menos que con la mismísima Miss X como única espectadora y juez» (60). El antecedente de todas estas escenas se puede encontrar, en mi opinión, en *Villette* de Charlotte Brontë, en el episodio de la «fiesta», donde Lucy Snowe y Ginevra Fanshaw representan una escena amorosa, con Lucy vestida con atuendo casi masculino. Véase *Villette*, capítulo 14.

algún tipo de apasionado reconocimiento se ven cruelmente frustradas. Tras advertirla de que no quiere «escenas», Mademoiselle Julie inicia un extraño monólogo, aparentemente disociado, en el curso del cual se refiere elípticamente a su relación:

Toda mi vida he mantenido esta lucha, pero siempre he salido victoriosa y estaba orgullosa de mi victoria. Y entonces su voz cambió, se rompió se volvió más profunda y se suavizó hasta convertirse en un murmullo. Me pregunto ahora si la derrota no hubiese sido mejor para todas, y también más dulce.

Y luego, después de conducir a Olivia hasta un estado de casi intolerable exaltación, cambia bruscamente de tono:

Tú, Olivia, nunca saldrás victoriosa, pero si te derrotan ¡cómo me miró entonces!, cuando te derroten ... y me miró de un modo que hizo detenerse mi corazón y afluir la sangre a mis mejillas, a mi frente, hasta que me pareció estar envuelta en llamas; después calló de pronto y deslizó las manos ante los ojos, como si quisiera apartar una visión inoportuna. Cuando volví a verlos, estaban apagados y sin vida.

No sé qué estoy diciendo prosiguió en tono monocorde. Me duele la cabeza. Adiós. (102)

La escena constituye efectivamente una «victoria» del bloqueo psico-sexual (según la expresión irónica de Mademoiselle Julie). Con el gesto a estas alturas ya familiar, ese delicado, perverso movimiento de la mano ante los ojos que también es una manera de cegar la propia vista, Mademoiselle Julie aparta la visión que le resulta insoportable: la imagen de Olivia anhelantemente próxima y la visión de sí misma rendida a los anhelos que toda su vida ha «luchado» por negar. Al mismo tiempo, su gesto señala un momento de definitivo bloqueo de la representación en la novela misma. Aunque el lesbianismo es el gran tema no mencionado de *Olivia* su atesorado sueño íntimo y su fantasía motivadora, el amor sexual de una mujer por otra solo existe en el marco represivo de la ficción como una quimera perturbadora, como aquello que, por definición, se puede intuir pero nunca *ver*. Al final, la

lectora acaba tan ciega e incapaz de ver como Mademoiselle Julie. Y, por su parte, Olivia, la heroína herida de amor, acaba aferrada a fugaces apariciones apenas percibidas: en las páginas finales de la novela, poco después de la partida de Mademoiselle Julie rumbo a Canadá, Olivia recibe la noticia de su muerte (108).

Seguramente podríamos multiplicar hasta el infinito los ejemplos disfóricos de la metáfora espectral. Desde luego, no sería difícil encontrar manifestaciones análogas en la obra de otros autores y autoras: Balzac y Dickens, Charlotte Brontë, Wilkie Collins, Gissing, Sheridan LeFanu, Colette y Proust, Isak Dinesen, D.H. Lawrence, Clemence Dane, Wyndham Lewis, Rosamund Lehmann, Lillian Hellman. De hecho, los usos que se hacen de la metáfora espectral son tan característicamente hostiles y opresivos que casi podríamos hablar de una «gran tradición» literaria antilesbiana; un dudoso canon en la sombra de obras en las que las mujeres que desean a otras mujeres se ven reducidas repetidamente, por obra de la metáfora, a la condición de un efluvio suspendido en el espacio ficcional (vacío). Como le advierte un personaje masculino a otro en *La prisionera* de Edouard Bourdet (1926) al enterarse de que su amigo se ha enamorado de una mujer homosexual: «Huye de ella ... ¿me oyes? ¡Si no lo haces estarás perdido! Te pasarás la vida persiguiendo a un fantasma sin poder darle alcance jamás. ¡Es imposible atraparlas! Son sombras.<sup>60</sup> ¡Hay que dejar que vivan a su aire entre ellas en el reino de las sombras!». Y del mismo modo que en esas obras las lesbianas acaban convertidas en fantasmas, los fantasmas para su descrédito también quedan transmutados en lesbianas. En la medida en que la misteriosa Miss Jessed de *Otra vuelta de tuerca* (*The Turn of the Screw*) de Henry James se manifiesta, por ejemplo, como una aparición que persigue con «infame» avaricia a la pequeña Flora, resulta tentador leer también su personaje como una criptolesbiana: en efecto, en la siniestra dinámica metafórica

60 Bourdet, *The Captive*, p. 149. Piénsese también en la máxima de Colette en *Ces Plaisirs* [Esos placeres] (1932): «Nunca rodearemos de suficiente penumbra, silencio y gravedad el abrazo de dos mujeres». Meditando sobre ese «país de cuento» donde reside el amor, habitado por las famosas señoritas de Llangollen (que se fugaron en 1778 y vivieron juntas en Gales en una zona rural aislada durante más de cincuenta años), Colette manifiesta la convicción de que su amor «se alimentaba con muy poco» y tuvo que ser casto, la «delicada solidaridad» de «dos dulces criaturas insensatas ... leales a una falsa ilusión». Véase Colette, *The Pure and the Impure*, pp. 113 y 127.

del relato de James, las dos identidades, mujer fantasma y pedófila, parecen acabar siendo infinita y horripilantemente intercambiables.<sup>61</sup>

Y, sin embargo, sin desmentir en lo posible lo dicho sobre el poder negativo de la metáfora espectral, querría matizar la argumentación bastante implacable (y pesimista) hasta aquí expuesta. Hasta el momento, me he centrado exclusivamente en la insustanciabilidad de la lesbiana fantasmal, su ingravidez, su esterilidad, su insufrible reticencia a responder a los imperativos del deseo físico. Su figura es la personificación de la ausencia: tan pronto la vemos como la mayor parte del tiempo no la vemos. ¿O tal vez sí? En efecto, la metáfora sobrenatural sugiere, obviamente, una percepción distinta y quizás más sutil sobre el asunto. Un fantasma, según el diccionario Webster, es un espíritu que supuestamente se presenta bajo una «apariencia encarnada». Rondar (*to haunt*)<sup>62</sup> leemos es «visitar a menudo», «reiterar una acción de manera constante y espontánea», «reaparecer continuamente». En otras palabras, el fantasma es una paradoja. Pese a su no-existencia, sin embargo aparece. De hecho, lo hace de manera tan vívida aunque solo sea en la imaginación que una se siente incapaz de rehuir su presencia. Sin duda, Renée Vivien invoca la metáfora fantasmal en este último sentido, coloquial y desconcertante, en su extasiada ensoñación sáfica *Se me apareció una mujer* (*Une Femme m'apparut*, 1903). Ser perseguida por la imagen o el recuerdo de una mujer en el lenguaje mágico del deseo significa inevitablemente verla.<sup>63</sup>

61 Una intercambiabilidad análoga parece operar en *The Haunting of Hill House* (1959), el cuento clásico de posesión fantasmal de Shirley Jackson. Cuatro personas —dos hombres y dos mujeres— acuden a investigar las denuncias sobre la presencia de duendes en una antigua mansión de Nueva Inglaterra, ocupada a finales del siglo XIX por una solterona y su compañera. Cuando una de las mujeres, también una solterona solitaria, se enamora de la otra, las extrañas fuerzas que habitan la casa comienzan a acosarlas a ambas con una serie de acciones horripilantes. En la escena final, cuando la solterona, Eleanor, intenta huir de la casa, su coche se desvía misteriosamente hasta caer en una zanja y ella muere. El elemento lesbiano es aún más explícito en la película sensacionalista de Robert Wise basada en la novela, *La casa encantada* (*The Haunting*, 1963). Véase el provocativo ensayo de Patricia White, «Female Spectator, Lesbian Specter: *The Haunting*».

62 En el sentido de perseguir insistentemente hasta llegar a obsesionar o angustiar a la persona acosada, poseída por esa presencia. (N. de la T.)

63 Véase la exclamación de la narradora después de enamorarse de la misteriosa Vally: «Hoy te he visto por primera vez y ya soy la sombra de tu sombra». Más adelante se refiere a ella como «la pálida amiga de mi pasado sin sueños», una «imagen adorada

¿Y qué decir de la metáfora fantasmal y su relación con la autora lesbiana? Cabe sospechar que para ella «ver fantasmas» puede ser una forma de personificación rapsódica, más que de desmaterialización: una invocación ritual o una apophrades, en el antiguo sentido místico. Las muertas retornan efectivamente a la vida; la amada ausente regresa. El lenguaje espectral contiene, en efecto, su propia magia, potente y perversa. Empleado de manera imaginativa reapropiado, por decirlo así el mismo tropo que disipa y difumina también puede solidificar. En un último giro, tal vez el más extraño de todos, el cuerpo lesbiano mismo reaparece y el débil ademán elegíaco de apartamiento el gesto de un posible exorcismo se convierte, en cambio, en una nueva y apasionada invitación.

Los escritos íntimos de mujeres sugieren y no es sorprendente una transmutación de este tipo. Violet Trefusis, en una carta a Vita Sackville-West escrita desde Cornualles el verano de 1919, en el momento culminante de su turbulenta relación amorosa, dice estar poseída por ella, como si estuviera allí:

Ahora en Clovelly, separada de ti, pero aun así contigo siempre rondándome noche y día ... Las noches de música e inefable anhelo de ti; solía quedarme de pie junto a la ventana abierta, entre la música y el jardín. Y en el jardín había irises que proyectaban sombras muy negras y a veces se me cortaba el aliento: sin duda ahí había una figura envuelta en una piel de leopardo que se adentraba veloz entre las sombras moteadas iluminadas por la luna...<sup>64</sup>

«Oh, piedad exclama (como si entonara un conjuro) ¡las cosas que quisiera escribir!».

Recuerdas las caricias ...  
Me parece que nunca te había deseado tanto como ahora  
cuando pienso en tu boca ...

Cuando pienso en ... otras cosas, toda la sangre me fluye a la cabeza, y casi puedo imaginar ... (150)

---

frente a la oscuridad». Véase Vivien, *A Woman Appeared to Me*, pp. 2-3 y 23-24.

64 Trefusis, *Violet to Vita* (Methuen, 1989), p. 151. Todas las citas corresponden a esta edición.

Y después, de nuevo: «la casa está embrujada, inundada por tu presencia, y el sonido de tu voz que me llama» (164).

Virginia Woolf, en una carta dirigida también a la misma Vita Sackville-West, escrita en 1927, hacia el final de su relación amorosa, la invita en tono juguetón a acompañarla a Hampton Court: «Cenaremos; merodearemos por la terraza». <sup>65</sup> Y más adelante le pregunta a la «querida señora Nicholson»: «¿No te parece romántica esta presencia visionaria y etérea que anida diáfana sobre Gordon Square, como una nube moteada de plata? ¿Cómo la llamaremos?». <sup>66</sup>

Y en *For Sylvia*, las memorias autobiográficas que compuso en 1949 para su amante, Sylvia Townsend Warner, la poeta Valentine Ackland emplea la imaginería fantasmal para conjurar una conmovedora visión del vínculo emocional y físico que las une. Recordando la casita de campo que ambas habían compartido en Norfolk en los años treinta, Ackland escribe:

Ahora la sueño, demasiado a menudo, y tengo la certeza de que, cuando haya muerto, mi espíritu rondará por allí, amante y doliente; allí, junto al Drove, en Chaldon, donde mi Amor, de pie a la vera del árbol espinoso, prometió serme fiel. Esa promesa y la vida compartida me dicen que no me dejará sola, ni siquiera cuando yo sea una sombra, y que caminará a mi lado y seremos felices, como siempre lo hemos sido juntas, incluso en momentos de desespero. <sup>67</sup>

<sup>65</sup> Woolf, *The Letters of Virginia Woolf*, 3:396.

<sup>66</sup> Woolf, *op. cit.*, 3:428.

<sup>67</sup> Ackland, *For Sylvia*, p. 132. Es interesante observar la aparición de la metáfora espectral en la jerga lesbiana de los años 1930. Véase la siguiente escena de *Diana: A Strange Autobiography* (1939), publicada bajo seudónimo, donde la autora entra por primera vez en un bar de lesbianas y entabla conversación con una desconocida:

—¿Te importaría decirme —me preguntó— si eres una de nosotras o un fantasma? Me avergoncé de ser tan ignorante de la jerga lesbiana. Elizabeth tuvo que explicarme a qué se refería.

—Un «fantasma» es una mujer que por uno u otro motivo acaba recurriendo al lesbianismo como segunda opción. Y luego ya no lo deja porque le gusta más.

—Una vez que una mujer se convierte en fantasma casi nunca vuelve a preferir a un hombre —siguió diciendo como una maestra—. Tal vez se case, si quiere tener cria-

Pero no es preciso que nos limitemos a las invocaciones privadas. La metáfora fantasmal también reaparece, sorprendentemente metamorfoseada, en la ficción lesbiana del siglo XX. El paradigma es, tal vez inevitablemente, *El pozo de la soledad* (1928) de Radclyffe Hall. El relato del descubrimiento de su identidad sexual por parte de Stephen Gordon está redactado, ciertamente, en un registro intensamente disfórico y varias metáforas espectrales, presentadas en el estilo negativo tradicional, especialmente en los capítulos iniciales de la novela, contribuyen a anticipar este efecto melancólico. En su desmañada y desdichada juventud, Stephen es a la vez un fantasma a los ojos de otras personas y ella misma víctima de los fantasmas eróticos que la atormentan. Véase este fragmento, donde sus progenitores, Sir Philip y Anna, sospechan por primera vez el verdadero carácter de la condición sexual inquietantemente diferente de su hija:

Él ya lo sabía y sabía que ella lo sabía. Sin embargo, ninguno de los dos puso palabras a ese hecho tan desdichado y su silencio se propagó a su alrededor como un miasma ponzoñoso. El fantasma que era Stephen parecía estarles observando y Sir Philip se desasosó suavemente de Anna quien, al levantar la mirada, vio sus ojos cansados, sin rastro de enfado ya, solo muy tristes.<sup>68</sup>

---

turas y un hogar, pero lo más probable es que tenga una amante lesbiana. Véase, Diana Frederics, *Diana*, pp. 123-24. La palabra sombra parece tener una connotación análoga. Como señala Robert A. Schanke en una biografía reciente de la actriz lesbiana Eva Le Galienne, cuando el marido de la amante de Le Galienne, la *starlet* Josie Hutchinson, presentó una demanda de divorcio en 1930 y señaló a Le Galienne como codemandada por infidelidad, «el *New York Daily News* publicó la noticia con un titular que decía ‘La sombra de Le Galienne se divorcia’; ‘sombra’ era el eufemismo habitual en la época para designar a las mujeres que amaban a otra mujer». «Algunas personas lo verán como un nuevo ángulo del antiguo triángulo amoroso —escribió un columnista del *New York Daily Mirror*— pero la afinidad de una chica por otra es tan antigua como las pirámides». Véase Schanke, *Shattered Applause*, p. 88.

68 Hall, *The Well of Loneliness* (Anchor, 1990), p. 81; todas las citas corresponden a esta edición. En los escritos médicos sobre la homosexualidad femenina de la década de 1940, los autores citaban a veces escenas como esta como prueba del carácter mórbido del deseo lesbiano. En *Female Homosexuality: A Psychodramatic Study of Lesbianism* (1954), el psiquiatra estadounidense Frank S. Caprio observaba que «las lesbianas son básicamente personas desdichadas. Muchas reconocen su infelicidad pero otras se dejan engañar por su pseudoadaptación a la vida. Se consideran ‘diferentes’ y, como se

Más adelante, cuando Stephen se enamora fatalmente de Angela Crossby la mujer casada que primero flirtea con ella y luego la rechaza, es esta quien se convierte en un fantasma cruel y provocativo: «Stephen no paraba de dar pasos, inquieta, en su habitación mientras pensaba en Angela, atormentada por las palabras que esta le había dicho aquel día en el jardín: ‘¿Podrías casarte conmigo, Stephen?’ y luego ese otro comentario despiadado: ‘¿Qué puedo hacer yo si tú ... eres lo que tan obviamente eres?’» (152). Cuando Angela inicia una relación con un hombre, Stephen acaba rondando por la rosaleda contigua a su casa, como un desgraciado «espíritu atado a la tierra» (184).

Otra clase de fantasmas empiezan a perseguir, no obstante, a Stephen en capítulos posteriores del libro. Pienso que vale la pena recordar aquí que Radclyffe Hall fue una ferviente espiritista durante la mayor parte de su vida; en su adolescencia y siendo veinteañera, participó en sesiones en torno a la mesa de una vidente, creía en las apariciones y colaboró en diversas ocasiones (junto con su amante Una Troubridge) en la revista de la Sociedad para la Investigación Psíquica (*Journal of the Society for Psychical Research*). Durante más de veinte años, ella y Troubridge se comunicaron regularmente con «Ladye» (Mabel Batten), la amante muerta de Hall, a través de una médium, la señora Leonard, a quien acudían cual pacientes de una consulta psicoanalítica. Hall y Troubridge parecen haber encontrado en las palabras de Batten desde ultratumba no solo consuelo en su día a día sino también una suerte de sanción mística para su propia relación sexual. La dedicatoria misma de *El pozo de la soledad* «a nosotras tres» ya es un reconocimiento del triángulo erótico oculto pero inspirador que estuvo en el origen de la novela de Radclyffe Hall.<sup>69</sup>

---

señala en *El pozo de la soledad*, piensan que han nacido así. Su actitud con respecto a sí mismas es en general negativa». No deja de ser interesante que entre las historias clínicas desdichadas y fatídicas que presenta Caprio figure la de una joven con inclinaciones suicidas, «Jessie», que en un gesto típico «se cubrió los ojos con el brazo al empezar a hablar de su problema». Véase Caprio, *Female Homosexuality*, pp. 176-80.

69 Sobre el espiritismo de Radclyffe Hall y su relación con *El pozo de la soledad*, véase Baker, *Our Three Selves*, pp. 83-98. La interesante relación entre el espiritismo y las inclinaciones lesbianas —sobre todo entre las mujeres inglesas de finales del siglo XIX y principios del XX— está aún por explorar. Es significativo el caso de dos mujeres que escribieron juntas bajo los nombres de «Somerville y Ross» en los años 1890. Tras la muerte de Violet Martin («Martin Ross») en 1915, su compañera de toda la vida y antigua colaboradora, Edith Somerville, además de comunicarse con ella por intermedio de una médium, también afirmó haber escrito varios libros posteriores

Pero también Stephen practica la necromancia y experimenta su propia comunión liberadora definitiva con los espíritus. Mediada la novela encontramos ya un indicio de lo que vendrá luego en la famosa escena de la «identificación», cuando Stephen, cual heroína de alguna versión sáfica de los *Misterios de Udolpho*, abre una librería del estudio de su padre muerto, que él mantenía cerrada con llave, y descubre las obras del sexólogo Krafft-Ebing, con abundantes anotaciones en la letra de su padre donde figura el nombre de ella. Mientras la estancia se va llenando de sombras, Stephen (que hasta aquel momento se había limitado a acoger con desconcierto sus propios anhelos eróticos) comienza a leer esos textos con creciente excitación. «Entonces, de repente escribe Radclyffe Hall, se encontró de pie, hablando en voz alta, dirigiéndose a su padre: ‘¡Tú lo sabías! Lo supiste todo el tiempo, pero por compasión no quisiste decírmelo’» (204). Interpelar al fantasma de sir Philip, cuya tierna comprensión de su condición ahora reconoce, es de algún modo una manera de interpelarse también a sí misma. Pues, como le indica la presencia espectral de su padre, ella es en efecto una de esos «millares» designados por Dios como diferentes con respecto a la norma sexual. Cabría decir, por tanto, que ver apariciones significa el encuentro con la propia identidad palpablemente lesbiana.

El tema de la comunión espectral queda plasmado de manera más clara aún en las escenas finales con las que culmina la novela. Atormentada por el autodesprecio, Stephen ha llegado al convencimiento de que Mary, su joven amante, debería llevar una vida más «normal» y casarse con un hombre y con esa idea la engaña y le hace creer que le ha sido infiel. Mary cae en la trampa y apesadumbrada se marcha a Canadá con Martin Hallan, que está enamorado de ella. Stephen regresa abatida a su apartamento de la rue Jacob y allí se encuentra rodeada de «terribles» formas, imágenes alucinatorias de personas que han muerto o han sufrido innombrables padecimientos a causa de su lesbianismo:

La habitación parecía estar atestada de gente. ¿Quiénes eran esas desconocidas con miradas angustiadas? Y sin embargo,

---

con la ayuda de su amiga difunta. «Ella se ha ido —escribió Somerville muchos años después— pero nuestra colaboración no ha cesado». Otra convencida fue Edith Lees Ellis, esposa de Havelock Ellis y «Caso clínico XXXVI» en su tratado *Sexual Inversion* (1897), que se aficionó a la práctica del espiritismo tras la muerte de su amante, Lily, en 1903, y «habló» repetidamente con ella en el curso de numerosas sesiones. Véase Collins, Somerville y Ross, pp. 176-84, y Grosskurth, *Havelock Ellis*, pp. 211-12.

¿eran todas desconocidas? ¿Esa seguro que debía de ser Wanda? Y otra, con un limpio orificio en un costado, Jamie, que estrechaba con fuerza la mano de Barbara; esta última con las blancas flores mortuorias sobre el pecho. Oh, pero eran muchas, esas visitantes no invitadas, y la llamaban, muy quedamente al principio y luego más alto. La llamaban por su nombre: «¡Stephen, Stephen!», decían. Las vivas, las muertas y las aún no natas; todas la llamaban, quedamente al principio y después más alto. (436)

Entre esos espectros baudelairianos que la rondan, Stephen divisa algunos, con «dedos temblorosos, de piel blanquecina, afeminados» habitantes masculinos del submundo homosexual que había frecuentado con Mary, que le reprochan amargamente que les haya abandonado: «Tú y las de tu especie nos habéis robado nuestros derechos innatos, ¡os habéis apropiado de nuestra fortaleza y nos habéis traspasado vuestra debilidad!». Los espíritus femeninos se suman a continuación al coro, mientras se acercan todavía más a ella: «Ya estamos cerca, Stephen, y seguimos acercándonos, y nuestro nombre es legión; ¡no te atrevas a renegar de nosotras!» (436-37). Stephen da un paso atrás, espantada, con sentimiento de culpa, y alza los brazos como «para mantenerlas a distancia», pero los fantasmas se siguen acercando «más y más» como una horda vívidamente acosadora. Y luego, escribe Hall:

La poseyeron. Su vientre yermo se volvió fértil; dolorido transportaba su temible carga estéril. Lleno de dolor por las agueridas y sin embargo impotentes criaturas que reclamarían en vano su derecho a la salvación. Primero se dirigirían a Dios y después al mundo y luego a ella.

Y después solo quedaron las voces, una demanda, su propia voz en la que se habían infiltrado esos millones de voces. Una voz que sonaba como el terrible rugido profundo de un trueno, una demanda surgida de la confluencia de muchas grandes riadas. Una voz aterradora que hizo palpar sus oídos, su cerebro, que la sacudió hasta las entrañas, hasta que empezó a trastabillar y estuvo a punto de desplomarse bajo el asombroso peso de ese sonido que la sofocaba en su afán por ser pronunciado. (437)

La novela acaba con una súplica colectiva de aceptación pronunciada con voz entrecortada por Stephen, que tiembla como si tuviera un orgasmo o estuviera de parto: «Reconocednos, oh Dios, ante el mundo entero. ¡Concedednos también a nosotras el derecho a la existencia!» (437).

Es muy posible que la lectora poco piadosa tenga que contener la risa ante este estilo tan propio de Radclyffe Hall: hierático, recargado, rebosante de pomposo melodramatismo y desolación. Pero el tono desafortunado y su gusto discutible no deberían hacernos pasar por alto la asombrosa transformación que la novelista opera en la figura espectral convencional. El gesto de bloqueo está ciertamente presente: la heroína de Radclyffe Hall, llena de autodesprecio, mima burdamente la gesticulación teatral represiva que ya hemos visto en Defoe, Diderot, Mackenzie y Strachey cuando levanta los brazos como para «mantener a distancia» a los fantasmas. Pero el gesto es ahora inútil; de hecho, parece atraer, más que repeler, al visitante que la acecha. Como si parafraseando a Stevie Smith Stephen no se estuviera ahogando sino saludando con la mano. Y lo que sigue a continuación, pese a la falsa religiosidad intermitente de la descripción de Hall, es una alocada, delirante consumación sin trabas: una escena sexual con fantasmas. Recubierta y penetrada por lo fantasmal, Stephen acaba «poseída» en una fantástica convulsión finalmente indistinguible del clímax sexual. Y mientras se contrae y jadea, luchando para dar a luz una nueva realidad erótica, todas las pálidas apariciones rechazadas de la tradición literaria lesbiana parecen invadirla y encontrar cuerpo en ella, mientras funden sus voces con la suya en una plañidera afirmación de su existencia.

Es cierto que la reescritura de la tradición que hace Radclyffe Hall puede considerarse incompleta: no se nos permite vislumbrar el futuro de Stephen ni ver de qué modo cambiará su carácter esa desenfundada relación carnal con los espíritus. Queda por ver si Stephen evolucionará hasta convertirse en un ser enfáticamente carnal como lo era la misma Radclyffe Hall. (Decía la novelista en una carta a una de sus amantes: «Tienes que venir en seguida como prometiste... *Necesito poseerte, lo necesito, lo necesito, lo necesito*».)<sup>70</sup> La-

70 Citada en Baker, *Our Three Selves*, p. 311. La amante en cuestión era Evguenia Suline, de quien Radclyffe Hall se enamoró apasionadamente en los años 1930. «Si ahora mismo estuvieras en mi apartamento —le advirtió Radclyffe Hall en otra ocasión—, no haría nada por protegerte: te mataría de amor; te besaría hasta que pidieras compasión. Te besaría por todo ese querido cuerpo tuyo; haría que ese cuerpo tuyo me deseara hasta

mentablemente, Radclyffe Hall no escribió nunca una secuela de *El pozo de la soledad*. Pero lo que nos ha dejado tal vez sea a su manera suficiente: una espectacular primera huida del bucle de la repetición homófoba. Al acoger a los fantasmas y materializar su potencial en su propio cuerpo, por decirlo así, Stephen Gordon también ejecuta un intenso movimiento liberador desde la negación a la aceptación. En lugar de las impolutas medias verdades de la represión encuentra una congruencia apasionada; en vez de una evasión mórbida, el fermento creativo de un deseo acogido y reconocido.

Y cabría argumentar que las sucesoras de Radclyffe Hall escribieron, de hecho, esa secuela. Prácticamente todas las novelas lesbianas inglesas o norteamericanas escritas a partir de 1928 han sido, en uno u otro sentido, una respuesta a *El pozo de la soledad* o una incursión en sus temas; podemos captar ecos de su seísmo emocional incluso en obras tan distanciadas y en última instancia retrospectivas como *Dos amigas* y *Olivia*.<sup>71</sup> (En algunos casos, como en la surreal *The Well* [El pozo] de Elizabeth Jolley, de 1986, la apropiación de Radclyffe Hall es a la vez descarada y misteriosa).<sup>72</sup> Pero el aspecto más interesante de la emulación de Hall en sus epígonas tal vez sea justamente la reescenificación de esa insólita transvaloración de lo fantasmal, la reiterada repetición de la metáfora espectral y su conjuración a partir de una multifa-

---

que tu deseo de mí fuese como un dolor» (Baker, *Our Three Selves*, p. 308).

71 Considérese el siguiente pasaje de *Olivia*, con sus resonancias a lo Radclyffe Hall y su intrigante insistencia en la palabra crucial «soledad»: «Grandeza y soledad. ¿*Puissant et solitaire?* Vivir en soledad por encima de la multitud. Ser condenada a la soledad por la grandeza de las propias cualidades. Ser condenada a vivir apartada por mucho que desees el contacto de una afectuosa compañía humana. ¡Ser la elegida del Señor! ¡Extraño y terrible destino! He olvidado dónde estaba cuando lo pensé» (p. 60). La narradora glosa aquí el poema «Moïse» de De Vigny, que ella y Mademoiselle Julie acaban de leer en voz alta, pero sus palabras también recuerdan misteriosamente a otra «elegida»: Stephen Gordon también condenada a «vivir apartada» en perpetua soledad.

72 En la inquietante novela de Jolley. dos mujeres —la mayor de ellas enamorada de la más joven— atropellan accidentalmente a un hombre por la noche con su coche. Aterradas, arrojan el cuerpo a un pozo contiguo a su casa. Luego comprenden que el hombre aún estaba vivo cuando oyen una voz procedente del pozo. Kathy, la más joven, queda fascinada por esta voz y desearía casarse con él. En la última escena a lo Poe, su amiga, celosa —a quien la idea de que «ese hombre pudiera tocar o palpar el cuerpo infantil y perfectamente formado [de Kathy] le resultaba repugnante»— manda sellar permanentemente el pozo.

cética imagería de posibilidades eróticas.

En aras de la brevedad (y con la mirada puesta en mi conclusión ya no muy distante), me limitaré a presentar aquí unos cuantos ejemplos relativamente recientes, aunque de pasada también merece la pena mencionar un par de novelas clásicas de los años veinte y treinta del siglo pasado. *Orlando* de Virginia Woolf (1928) publicada pocos meses después de *El pozo de la soledad*, de la cual sin embargo solo es epígona en un sentido estrictamente cronológico también recurre a su manera (cómicamente) subversiva a la tradicional metáfora fantasmal. ¿Cómo cabría interpretar si no ese instante cautivador en que Orlando, que-pronto-devendrá-mujer, despierta de un extraño sueño de siete días a mediados del siglo XVII y parece incapaz de recordar su apasionada relación amorosa con Sasha, la princesa rusa, consumada en el curso del siglo anterior en la helada ribera del Támesis? Entonces escribe Woolf «escuchaba los comentarios de la gente sobre la gran helada o como patinaban sobre hielo o el carnaval, pero nunca daba señales de haber presenciado personalmente esos hechos, salvo por un leve deslizar de la mano sobre la frente como para disipar una nube».<sup>73</sup>

Cabría argumentar, supongo, que la figura espectral que se oculta tras la imagen de la «nube» opera aquí en sentido negativo y tal vez sea incluso un indicio de que Orlando, como preparación para su inminente cambio de sexo, tiene que «olvidar» su pasión por Sasha para evitar que esta sea reinterpretada, retroactivamente, como de naturaleza lesbiana. Disipando la «nube», él/ella exorciza el recuerdo inculporio de esas noches con Sasha sobre el hielo, cautivos de las fundentes «delicias del amor» (45). Y, sin embargo, la sintaxis ambigua de Woolf impone, de hecho, una lectura del todo opuesta. El gesto mismo que al principio parece estar destinado a apartar el fantasma de Sasha es, de hecho, la «señal» que indica que la recuerda. El gesto del exorcismo se vuelve indistinguible del de la rememoración. Y Sasha seguirá siendo recordada de este modo recogida en la memoria de Orlando a lo largo de toda la novela. En el siglo XVIII, al regresar a Inglaterra desde Constantinopla (donde en efecto se ha convertido en mujer), Orlando siente subir y bajar «por su pecho, como un fantasma burlón a punto de recoger sus faldas y desaparecer ostentosamente de su vista, Sasha la perdida, Sasha la

73 Woolf, *Orlando* (Harcourt Brace Jovanovich, 1956), pp. 66-67. Todas las citas corresponden a esta edición.

recordada, cuya realidad tan asombrosamente acababa de constatar» (163). Y más adelante, en el siglo XX. Sasha vuelve a reaparecer como una «aparición envuelta en pieles grises», vislumbrada por Orlando en la «planta baja de la tienda de Messrs. Marshall & Snelgrove» (300).

Con cada uno de estos regresos cómicos, Woolf celebra el inquietante poder de la imaginación para recuperar el objeto del deseo, situarla de nuevo completamente vestida o en un excitante *deshabillé* al extasiado alcance de su amante. «¡Poseída! exclama Orlando en las páginas finales de la novela. Siempre poseída, desde la infancia» (313). No es de extrañar que Vita Sackville-West, tras leer *Orlando* por primera vez y comprender que la obra era en parte la conmemoración simbólica de la relación amorosa entre ambas, declarase estar «deslumbrada, embrujada, encantada, bajo el influjo de un conjuro». <sup>74</sup>

Y algo de esa misma magia que despierta los impulsos de la carne también está presente aunque con tonalidades más sombrías en *El bosque de la noche* (*Nightwood*), la elíptica obra maestra lesbiana publicada en 1936 por Djuna Barnes. Robin Vote y Nora Flood, la pareja central de amantes de la novela, viven «tan ‘obsesionadas’ la una con la otra» escribe Barnes, que «la separación era imposible». <sup>75</sup> En su «ir y venir por la casa, cuando se cruzaban se precipitaban en un agonizante abrazo» (57). Pues el amor, como un fantasma,

se convierte en el receptáculo del corazón, análogo en todos los aspectos a los «hallazgos» depositados en una tumba. Igual que estos muestran el lugar que ocupaba el cuerpo, sus atuendos, los utensilios necesarios para su otra vida, también en el corazón de la amante queda trazado, como una sombra indeleble, aquello que ama. En el corazón de Nora yacía el fósil de Robin, la impronta de su identidad, y a su alrededor fluía para sustentarlo la sangre de Nora. De ese modo, el cuerpo de Robin jamás podría dejar de ser amado, corromperse ni quedar abandonado. (56)

---

74 Carta de Sackville-West a Woolf (11 de octubre de 1928) en el «Apéndice» de Woolf, *Letters*, op. cit., 3:573.

75 Djuna Barnes, *Nightwood* (New Directions, 1946), p. 55. Todas las citas corresponden a esta edición.

Aunque el abrazo de Robin interiorizado por Nora se presenta en un tono inquietante como parte de la angustia íntima de la noche, Barnes, por la misma intensidad extrema de sus imágenes, también afirma la sensualidad de lo espectral. Ser poseída por una aparición es sentirla dentro de sí, como un trastorno primitivo, en las profundidades del propio ser.

Pasando a considerar ahora la ficción lesbiana más reciente escrita después de la Segunda Guerra Mundial, encontramos plasmada allí de manera aún más vivida la lesbiana fantasmal. No me refiero solo a las numerosas obras de literatura popular «barata» producidas a partir de la década de 1930 del estilo de *Love Like a Shadow* [Amar como una sombra] (1935), *White Ladies* [Damas blancas] (1935), *Who Walk in Darkness* [Quienes caminan en la oscuridad] (1951), *Women in the Shadows* [Mujeres entre las sombras] (1959), *The Shades of Evil* [Los matices del mal] (1960), *Twilight Girl* [Hija del crepúsculo] (1961), *Twilight Lovers* [Amantes crepusculares] (1964), *The Ghosts* [Los fantasmas] (1965), *Sex in the Shadows* [Sexo en las sombras] (1965), etcétera, donde la invocación de lo espectral va inextricablemente unida al seductor desvelamiento de un mundo sáfico «secreto» en los ambientes bohemios o en los bares.<sup>76</sup> (Vale la pena señalar aquí que *Dos amigas* de Mary Renault se publicó por primera vez en Estados Unidos, en 1945, bajo el título crepuscular de *The Middle Mist* [La bruma en medio]). Esta literatura popular imita, obviamente, la tendencia al candor representativo que puede detectarse en las obras lesbianas convencionales a partir de *El pozo de la soledad*.<sup>77</sup> Pero solo una mirada

76 Todos los títulos citados son de novelas inglesas o norteamericanas que figuran en la bibliografía de Barbara Grier *The Lesbian in Literature* [La lesbiana en la literatura].

77 Véase, por ejemplo, la clásica novela popular de Gale Wilhelm, *We Too Are Drifting* [Nosotras también vamos a la deriva]. Después de que Victoria, uno de los personajes principales, confiese su amor por la varonil Jan, luego encontramos al objeto de su pasión « [paseando] lentamente arriba y abajo perseguida por el fantasma de la asombrosa revelación que había pronunciado Victoria esa tarde. Se acostó y permaneció un largo rato despierta contemplando el fantasma en la grieta oscura del techo» (80). El día siguiente, Victoria se queja de que Jan la está mirando «como si fuese un fantasma» (81). Sin embargo, esa noche, después de hacer el amor juntas por primera vez, Jan vuelve a mirar al techo y «el fantasma ya no estaba», tras lo cual se abandona dichosa entre los brazos de Victoria (85).

En el romance lesbiano reciente de Paula Martinac, *Out of Time* [Desfasadas] la idea del «sexo con fantasmas» se plasma cómicamente de manera literal. Después de encontrar un viejo álbum de los años 1920 con las fotos de cuatro mujeres misteriosas, el fantasma de una de ellas visita a la protagonista, entra en su dormitorio y procede a hacerle el amor.

a las obras literarias más ambiciosas y deliberadas permite apreciar, a mi entender, el «retorno a la vida» de la lesbiana fantasmal imbuida de amplitud, peso y carisma en la imaginación lesbiana de finales del siglo XX.

La novela experimental de Maureen Duffy *The Microcosm* [El microcosmos] (1966), posiblemente la más infravalorada de las novelas lesbianas modernas en lengua inglesa, se desarrolla, de hecho, en un mundo de fantasmas: en un bar de mujeres secreto de Londres (una copia transparente del *Gateways*) llamado la Casa de las Sombras. Matt, el personaje central tan *butch* y tan gris que hasta su creadora se refiere habitualmente a ella en masculino, pena allí por la muerte por suicidio (como se da a entender implícitamente) de Carl, otra *butch*. Mientras el espíritu de Carl pulula cerca, Matt se va hundiendo en las conocidas profundidades del pozo de la alienación sáfica:

A veces, pienso que todas estamos muerta aquí abajo, somos sombras, una casa de sombras, ecos del mundo que hay arriba, donde las muchachas avanzan por las calles empujadas por la brisa como flores erguidas sobre largos tallos y los jóvenes caminan airosos y se pavonean plantando cara a los vientos de marzo, todas un poco más muertas por obra de tu muerte real desde que empezaste a rondar por aquí, con tu risa estridente con notas de jazz, mientras el suelo polvoriento se encoge bajo el golpeteo de los pies, una visión fugaz de las facciones recordadas de un rostro de perfil, el sobresalto ante una cabeza que se vuelve. Cada noche esperamos verte bajar por la escalera y levantar la mano con una mueca; despojarte de un abrigo, una bufanda; la posibilidad siempre está ahí.<sup>78</sup>

Y más adelante, presa de la melancólica alegría de otra velada enturbiada por la bebida, acaba cavilando: «Las muertas te han poseído, esperanzas muertas como criaturas en un limbo, cada sentimiento vital convertido en un fantasma de sí mismo; la cara de un zombi que te mira desde el espejo» (238).

Y, sin embargo, la novela misma ofrece una escapatoria de las incesantes fantasías mórbidas de Matt. En un postfacio de 1988, Duffy describe la génesis de la obra a partir de una serie de entrevistas con mujeres lesbianas

<sup>78</sup> Duffy, *The Microcosm* (Viking Penguin, 1989), p. 5. Todas las citas corresponden a esta edición.

grabadas por ella misma en Inglaterra a principios de la década de 1960.<sup>79</sup> En una sucesión de largos fragmentos ventriloquistas estratégicamente contrapuestos a los soliloquios de Matt, Duffy recrea las voces de esas mujeres, junto con otras recuperadas de un pasado lesbiano imaginado. (En una secuencia especialmente sobrecogedora, Duffy reproduce a lo largo de casi treinta páginas fragmentos de la autobiografía de la actriz travesti Charlotte Charke, publicada con el título de *Life [Vida] en 1755*).<sup>80</sup> Todas las mujeres que «hablan» en la novela, como la actriz cómica Feathers, que declara ser vidente y manifiesta su fe en las «cosas del espíritu», tienen en común su vinculación con Matt o con la Casa de las Sombras, ese microcosmos de la vida lesbiana hacia el cual todas gravitan. El resultado es un magnífico retrato de grupo en movimiento, captado con pinceladas naturalistas y sobrenaturales a la vez.

Los personajes de Duffy experimentan anhelos eróticos pero tan solo, paradójicamente, porque la consumación que el espacio sensual de la Casa de las Sombras, evocador de un útero, sugiere siempre es inminente. Incluso la arisca Matt parece captarlo cuando, en ausencia de su amante, Rae (que se ha quedado en casa), baila con otra mujer joven. «Es ligera como una brizna de hierba bajo el viento, nada entre mis brazos», piensa Matt para sus adentros. Sin embargo, al mismo tiempo reconoce que esa sensación de inmaterialidad fantasmal es ilusoria. «Bailamos un poco separadas, sin que los cuerpos se toquen, como personas que saben que su carne se inflama muy pronto y que se respetan demasiado para jugar con ella» (19). Y la sensata Feathers, que vive con una novia amante de los perros llamada Bill, por su parte encuentra satisfacción en la ensoñación misma: «Puedo estar escuchando música y tener la más bella aventura amorosa con el pensamiento. Lo mejor es, evidentemente, que no puede desvanecerse mientras que las otras, las que algunas llamarían auténticas, siempre se acaban disipando. Por lo menos, así lo he constatado yo» (253). Con su peculiar estilo surreal, casi documental y su inquietante

79 Duffy, «Afterword», *The Microcosm*, op. cit., pp. 289-90.

80 Véase Duffy, *The Microcosm*, pp.70-98. Al final de esta secuencia, Duffy añade la siguiente nota: «Descripción de una visita de Mr. Samuel Whyte de Dublín a Mrs. Charlotte Charke; tomado de Baker, *Biographia Dramatica* (i, p. 106), 1812». No obstante, gran parte de lo que relata es, en realidad, una adaptación fantasmagórica de varios capítulos de *A Narrative of the Life of Mrs. Charlotte Charke*, relato autobiográfico de la propia Charke escrito en tercera persona, donde sustituye el nombre de «Charles» (el seudónimo de Charke cuando vestía ropas masculinas) por el pronombre «yo».

conmemoración de voces lesbianas auténticas, *The Microcosm* otorga credibilidad a esas fantasías a la vez que desmonta la distinción clásicamente homófoba entre lo «fantasmático» y lo «real». Aunque las mujeres de la novela vivan en una casa de sombras, en ella a pesar de todo siempre es posible el amor, con todos sus matices ricamente personificados.<sup>81</sup>

En *Unusual Company* [Compañía insólita] (1987) de Margaret Erhart y también en *Miss X, or The Wolf Woman* [Miss X o La mujer lobo] (1990) de Christine Crow hacer el amor con un fantasma es el prelude necesario del despertar sexual lesbiano. Franny, la joven narradora de la onírica novela de Erhart, conoce a Claire, una misteriosa mujer mayor, en una librería de Nueva York y de inmediato le llama la atención su parecido con «un fantasma fugitivo».<sup>82</sup> Como Stephen Gordon cuando espía a Angela Crossby, Franny empieza a rondar el edificio de Clare para escuchar a hurtadillas lo que parecen sonidos de un acto sexual procedentes de su apartamento. Pasadas varias semanas, durante las cuales Franny se acaba preguntando si la invisible Claire

---

81 Lo anterior es necesariamente una descripción algo simplista de una narración sumamente compleja y algunas lectoras tal vez discrepen de la versión claramente optimista del libro que presento aquí. Se podría argüir que Matt a menudo parece estar sumida en una sombría introspección difícil de conciliar con algún tipo de aceptación gozosa de la identidad lesbiana. Y, sin embargo, incluso Matt es capaz de una aguda percepción cómica, como en su ensoñación joyceana sobre Vicky, que acaba de regresar a la Casa de las Sombras tras una aventura con un hombre:

Otras también se agolpan a su alrededor, algunas simplemente contentas de volver a verla por lo que ella misma es, otras contentas de ver justificadas sus palabras cuando le dijeron que no sería capaz de mantenerse alejada de aquí. Celosas como amazonas ante la profanación de un ritual, la huida de una sacerdotisa del templo de las vestales, una *girl scout* nunca deja de serlo, Eurídice que escapa de la casa de las sombras para acceder a la luz, la paria que ha cruzado la barrera, su estilo de vida confirmado por su regreso, el campamento extiende su alfombra roja de bienvenida y las puertas se cierran tras ella. La observo bailar, estrechada con afecto entre los pliegues sofocantes de los brazos de Judy. Vuelve a ocupar su sitio como si no se hubiese alejado nunca.

— Oh, es bueno estar de vuelta. He echado de menos este sitio. (18)

En los momentos de abrazos como este —por sofocante que el abrazo le parezca a Matt—, Duffy transmite con autenticidad la peculiar sensación de haber regresado a casa que experimentan sus personajes cuando vuelven a encontrarse en el espacio secreto pero regenerador del bar de mujeres.

82 Erhart, *Unusual Company* (New American Library, 1987), p. 5. Todas las citas corresponden a esta edición.

realmente existe, esta descubre su presencia y la invita a entrar: los sonidos resultan ser una grabación de los bufidos de las ballenas. Franny y Claire observan juntas a través de unos prismáticos a la gente de los apartamentos vecinos y luego acaban en la cama de Claire, donde esta desviste a Franny: «Bonitos hombros comentó. Bonitos pechos. Creo que me habría echado a llorar, Franny, de verdad lo pensé, si después de retirar todas estas chaquetas y jerséis, bajo la última capa hubiera encontrado solo aire» (38). A continuación Claire desvirga a Franny y declara (cuando esta sangra): «¡Qué maravilla eres!» (43).

A mitad del relato, Franny reflexiona sobre su manera de hacer el amor y en uno de los giros más curiosos de la metáfora espectral vistos hasta ahora destaca su plena materialidad:

Cuando le hacía el amor ella nunca dejaba de estar conmigo. De eso estoy segura. Al principio, una arrastraba a la otra hasta la cama casi cada tarde y charlábamos, soñábamos en voz alta, nos tocábamos. Me seguía asombrando la suavidad, de ambas, la suya y la mía. Tenía algo que ver con la piel, no la carne, porque dios sabe bien que yo era huesuda. Y otra cosa: no éramos personas voluminosas, pero cuando estábamos junta parecíamos ocupar tanto espacio. «Ya sé a qué te refieres me dijo Claire. Los cuerpos de las mujeres son omnipresentes; no solo son aquello que ocupa el espacio, sino también el espacio mismo. Un hombre parece correrse desde un solo punto y ser una sola cosa. Pobres hombres. No es de extrañar que sean un desastre como fantasmas». (86)

Durante el resto de la novela que en sus etapas finales se convierte en una suerte de picaresca lesbiana cuando Claire deja a Franny para unirse a una «comunidad espiritual» en Micronesia y Franny emprende un viaje hacia el oeste, rumbo a California y Santa Fe, donde ella y Claire acaban finalmente (aunque infelizmente) reunidas, Franny se aferra a esta convicción: «que ella no era una amante cualquiera, sino aquella, la única a quien amaría siempre, la única a quien amaría» (216).

En contraste, en la cómica *Miss X*, una suerte de extravagante reescritura posmoderna de *Olivia*, esas efusivas escenas de amor carnal parecen imposi-

bles a primera vista. Mary Wolfe, la narradora supuestamente insaciable de la novela, cuenta la triste historia de su enamoramiento de la directora «homosexual» de su escuela, la ya difunta «Miss X», en sus tiempos de colegiala. (Escribir en mayúsculas todas y cada una de las «X» que aparecen en su relato es un rasgo tipográfico característico, apropiadamente obsesivo, de Mary.) Después de «intoxicarla» con poesía francesa («LuXe, calme, volupté») y besos robados («XXXX») en su estudio, la coqueta y aristocrática Miss X decepcionó gravemente, al parecer, a su «Alumna Preferida». Durante una visita de fin de semana a «OXford» (a Mary le habían concedido una beca para estudiar en uno de los colegios femeninos), Miss X alquiló una habitación doble para ambas en el «Radclyffe Hall Hotel», pero después de haber bebido bastante más de la cuenta, cayó pesadamente dormida mientras la anhelante Mary permanecía sentada «con las piernas cruzadas» junto a su cama, «una fantasmal figura blanca» sufriente en medio de una «vívida oscuridad». <sup>83</sup>

Traumatizada por este rechazo (junto con otros numerosos «dobles mensajes» amorosos de Miss X), Mary, muy en su papel, se abandona a la auto-compasión. «Si el estilo de mi relato a menudo adolece de falta de complejidad o reflexión madura declama elegíacamente sin duda es debido a que el ser fantasmal que me llama desde las sombras nunca ha cesado de clamar durante todos estos años pidiendo ser oído, esperando en un segundo plano que alguien cuente su historia» (4). Sin embargo, antes de poder desentrañar los «confusos» detalles de su relato que permanecerán enmarañados e imprecisos la interrumpen los «excitantes» (aunque también «exasperantes») «xabruptos» de la difunta Miss X: «¡Miss X! ¡Miss X! ¡Soy yo, Miss X, tu antigua directora, que he vuelto a rondarte sin que me reconozcas, clamando en el vacío!» (24).

Gradualmente su «examor» espectral le ofrece una imagen «paradójica» de comunión erótica. Mary no solo encuentra satisfacción «homosexual» con otra persona, una académica feminista llamada Annabel, que aparece en mitad del relato y, con la esperanza de «exorcizar» su «hipostasia heterosexual», comienza a aconsejar a Mary sobre cómo debería acabar su «texto» (titulado también *Miss X*). En el momento culminante de su supuestamente «espantoso» relato, tras una visita sentimental a la antigua vivienda de Miss X, la profesora difunta comienza a aparecer por primera vez en los sueños de

---

83 Crow, *Miss X, or the Wolf Woman*, p. 58.

Mary («vestida con un gorro de noche claramente lobuno y un camión de franela blanco como el fantasma de la abuela de *Caperucita roja*»):

Con mutuo fervor «¡Acércate, Mary!», «¡Acérquese, Miss X!» (a todas luces había confundido mis lágrimas por besos), nos arrastramos mutuamente hasta la pequeña cama del torreón entre las ramas oscilantes y *follamos y follamos toda la condenada noche, con la piel, la sangre, los huesos y los pechos y todo*, como diría Annabel en buen anglosajón antiguo. («Seis letras empezando esta vez por la ‘f’, derivado de L. *futo*, ‘tener relación con una mujer’. En fin»). (201)

«¿Santa Claus entra en el cuarto de juegos a media luz? se pregunta Mary tras ese «eXtático» reencuentro ¿Caperucita Roja en la cama con el lobo?» No, concluye: «Como todos los mejores regalos navideños freudianos, los mejores sueños siempre se desnueven solos» (201).

Cabe sospechar que podríamos encontrar transformaciones parecidas en la ficción lesbiana reciente, Las cazadoras de fantasmas diligentes encontrarán abundante material de reflexión en las obras de Sybille Bedford, Françoise Mallet, Elizabeth Bowen, Dorothy Baker, Rosemary Manning, Patricia Highsmith, Brigid Brophy, Eveline Mahyère, Violette Leduc, Shirley Jackson, Edna O’Brien, Elizabeth Jane Howard, Pat Arrowsmith, Elizabeth Jolley, Alice Walker, Jane Rule, Bertha Harris, May Sarton, Audre Lorde, Joanna Russ, Kay Dick, Antonia Byatt, Jeanette Winterson, Rebecca Brown y Jane DeLynn, entre otras.<sup>84</sup> Por mi parte, quiero cerrar m pequeña indagación particu-

84. Entre las obras que se prestan especialmente a una indagación de este tipo cabe citar *The Price of Salt* [El precio de la sal] (1952) de Highsmith, *The Illusionist* [título original, *Les remparts des beguines*, Las murallas de las beguinas] (1952) de Mallet, *King of a Rainy Country* [Rey de un país lluvioso] (1956) y *The Finishing Touch* [El toque final] (1963) de Brophy, *I Will Not Serve* [No serviré] (1958) de Mahyère, *The Haunting of Hill House* [La maldición de Hill House] (1959) de Jackson, *The Chinese Garden* [El jardín chino] (1962) de Manning, *Cassandra at the Wedding* [Cassandra en la boda] (1962) de Baker, *A Favourite of the Gods* [Favorita de los dioses] (1963) y *A Compass Error* [Un error de orientación] (1969) de Bedford, *The Little Girls* [Las niñas] (1964) de Bowen, *Thérèse and Isabelle* [Thérèse e Isabelle] (1967) de Leduc, *This Is Not For You* [Esto no es para ti] (1970) de Rule, *Somewhere Like This* [En algún lugar como este] (1970) de Arrowsmith, *Odd Girls Out* [Las raras fuera] (1972) de Howard, *The Female Man* [El hombre hembra] (1975) de Russ, *Mrs. Stevens Hears the Mermaids Singing* [Mrs. Stevens oye cantar a las

lar con una breve instantánea, por llamarla así, de otra novela lesbiana muy reciente. En *Buscando a Delores* (*After Delores*, 1988) de Sarah Schulman, una historia lírica de amor perdido y reencontrado en el rudo Lower East Side neoyorkino, la narradora sin nombre (otra Miss X) intenta olvidar sin éxito a su amante Delores, que la ha dejado por otra mujer. La melancólica apertura del relato no es para quedarse boquiabierta: «Salí a la calle nevada intentando huir del fantasma de Delores que me esperaba sentado en el apartamento».<sup>85</sup>

Pero el momento crucial de la novela de Schulman (que se desplaza brillantemente entre la farsa, el melodrama detectivesco y un esplendoroso romance delirante) se aproxima más a la evocación que a la negación. La narradora recuerda una jornada mágica con Delores en la pasarela del paseo marítimo de Nueva Jersey. Entre vendedores ambulantes de almejas a la romana y con la audible música de fondo de «Please Mr. Postman» de las Marvelettes, entraron en una antigua cabina fotográfica y se hicieron una tira de cuatro instantáneas. «Las tres primeras dice la narradora eran en blanco y negro, con Delores sentada en mis rodillas. Pero, en el último momento, me cogió la cara entre ambas manos y me dio un beso tan intenso frente a la cámara que mi cara quedó pegada a la suya. Cuando salieron las fotos por la ranura, se apropió rápidamente de la tira, rasgó las tres primeras poses y las tiró a la papelera para darme luego la del beso. ‘Toma me dijo, sabiendo muy bien lo que hacía, quiero que te quedes con esta’» (122).

¿Sería excesivo ver conjuradas en este momento visionario reiluminadas en cierto modo por un flash imaginativo las caras de la señora Veal y la señora Bargrave, recostadas la una contra la otra y entregadas a ese beso fantasmal tan largamente esperado y por tan largo tiempo negado? Con trescientos

---

sirenas] (1975) de Sarton, *Lover* [Amante] (1976) de Harris, *Zami: A New Spelling of My Name* [Zami: una nueva forma de escribir mi nombre] (1982) de Lorde, *The Color Purple* [El color púrpura] (1982) de Walker, Palomino (1980), *Miss Peabody's Inheritance* [La herencia de Mrs. Peabody] (1983) y *The Well* [El pozo] (1986) de Jolley, *The Shelf* [La repisa] (1984) de Dick, *The High Road* [El buen camino] (1988) de O'Brien, *Don Juan in the Village* [Don Juan en el Village] (1990) de DeLynn, *Possession* [Posesión] (1990) de Byatt, *The Terrible Girls* [Las "niñas terribles"] (1990) de Brown y *Oranges Are Not The Only Fruit* [Las naranjas no son la única fruta] (1985), *The Passion* [La pasión] (1987) y *Written in the Body* [Escrito en el cuerpo] (1992) de Winterson.

85 Schulman, *After Delores* (Dutton, 1988), p. 1. Todas las referencias de las citas corresponden a esta edición.

años de retraso, tal vez, pero como en el espantoso viejo chiste, más vale tarde que nunca. Como dice la narradora misma, presa del ardor de la memoria, en la obra de Schulman: «Todo estaba claro. Se habían acabado los subterfugios. Ya no teníamos que fingir» (122).

¿A qué responde esta asociación fantasmagórica entre espectros y lesbianas desde el siglo XVIII? ¿Y cómo se explica la permutación seductora de la metáfora en el siglo XX? La respuesta me parece bastante evidente. La figura espectral es un vehículo perfecto para dar a entender lo que solo podemos describir aunque sin duda paradójicamente como el «reconocimiento a través de la negación», aplicado en este caso a la homosexualidad femenina, que ha tenido lugar en la cultura occidental desde los tiempos de la Ilustración. Por mi parte, me atrevería a sugerir que la metáfora ha funcionado durante los tres últimos siglos como el recurso psicológico y retórico necesario para materializar y en última instancia acoger lo que de otro modo no podía ser reconocido.

La teoría psicoanalítica ofrece una interesante analogía. Freud argumentó en su famoso ensayo sobre la negación (publicado tres años antes que *El pozo de la soledad*) que la vía más importante por la que los pensamientos reprimidos accedían a la conciencia de una persona era, paradójicamente, la negación. Según Freud, intentar negar una idea como cuando decimos «no era mi madre» de una persona desconocida vista en un sueño equivalía de hecho a afirmar la veracidad de esa idea en otro plano:

Por nuestra parte, replicamos: luego, era su madre. En nuestra interpretación nos tomamos la libertad de pasar por alto la negación y centrarnos simplemente en el enunciado central de la asociación. Es como si el paciente acabara de decir: «Es cierto que pensé en mi madre en relación con esa persona, pero no me apetece dar ningún crédito a esa asociación».<sup>86</sup>

Precisamente «gracias a la ayuda del símbolo de la negación concluye Freud, el proceso de pensamiento se libera de las limitaciones de la represión y se enriquece con el tema de fondo sin el cual no podría operar de manera eficiente».<sup>87</sup>

---

86 Freud, «Negation», p. 235.

87 *Ibid.*, p. 236.

Cabría pensar que el lesbianismo es la «idea reprimida» nuclear de la cultura patriarcal. Por su naturaleza misma (y en esto difiere significativamente de la homosexualidad masculina), el lesbianismo plantea un desafío ineludible a la autoridad política, económica y sexual de los hombres sobre las mujeres. Implica un orden social completamente nuevo, que se caracteriza como mínimo por una profunda indiferencia femenina hacia el carisma masculino. (Evidentemente, en su transformación «amazoniana» militante también puede ir asociado a una hostilidad declarada contra los hombres). Podríamos llegar a argumentar con Adrienne Rich, Gayle Rubin y otras que la ideología patriarcal depende necesariamente de la negación «obligatoria» del amor entre mujeres.<sup>88</sup> Como lo expresó Henry Fielding en *The Female Husband*, el panfleto vehementemente antilesbiano que publicó de forma anónima en 1746, cuando las mujeres cedían a los «deseos antinaturales» no había ningún «exceso o desorden» civil que no fueran capaces de cometer.<sup>89</sup>

A partir del siglo XVIII, con el retroceso gradual de las ortodoxias morales y religiosas, el debilitamiento de las estructuras familiares tradicionales, la urbanización y la progresiva ampliación de la movilidad y la independencia económica femeninas la autoridad masculina comenzó a verse cada vez más atacada en Europa occidental. Y no sería de extrañar cabe especular que, con unos cambios sociales de tan amplio alcance en el horizonte, la «idea reprimida» del amor entre mujeres comenzara a manifestarse de un modo más amenazador en la psique colectiva. La existencia posible de mujeres no vinculadas sexualmente a los hombres resultaba fascinante y repugnante a la vez para los ideólogos de los siglos XVIII y XIX.<sup>90</sup> Y se acabó produciendo una

88 Véase Rich, «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence» y Rubin, «The Traffic in Women». La sociedad exige la represión del amor entre personas del mismo sexo —argumenta Rubin— porque ese amor aniquila la distinción entre los «géneros» de la que depende la autoridad patriarcal:

El género no es solo la identificación con un sexo; también implica que el deseo sexual debe dirigirse hacia el otro sexo. La división sexual del trabajo interviene en ambos aspectos del género; les crea hombre y mujer, y les crea heterosexuales. La supresión del componente homosexual de la sexualidad humana y, como corolario, la opresión de las personas homosexuales son, por tanto, producto del mismo sistema cuyas normas y relaciones oprimen a las mujeres. (Rubin, «Traffic in Women», p. 180).

89 Fielding, *The Female Husband*, p. 29.

90 Sobre la paradójica actitud masculina con respecto al lesbianismo en el siglo XVIII, véase mi ensayo «Matters Not Fit to be Mentioned». Sobre las reacciones que suscita-

reacción, caracterizada como hemos visto en los escritos de Diderot, Gautier, James y otros por un intento de desmaterializar la amenaza del lesbianismo asociándolo a lo fantasmal.

Según como se mire, este acto de negación tenía sentido desde una perspectiva algo morbosa. En efecto, cabría preguntarse: ¿qué mejor recurso para exorcizar la amenaza del lesbianismo que convertirlo en un fantasma? La metáfora fantasmal poseía útiles asociaciones teológicas: las brujas, en fin de cuentas, mantenían tratos con los espíritus y se podía contar con que la asociación con la brujería añadiría una detestable aureola de satanismo a cualquier escenificación del deseo de mujer a mujer. («Oh, en aquel tiempo, no habríamos tenido escapatoria dice Matt en *Microcosm*, pensando en la Edad Media; amar al propio sexo delata sin error posible a una bruja» [271]). Pero lo más importante fue sobre todo y con mucha diferencia que la figura fantasmal parecía anular, a través de un solo gesto vaporizador, la inquietante carnalidad del amor lesbiano, lo convertía literalmente en un fantasma: una inefable anticópula entre «mujeres» que no estaban materialmente presentes.

O, ¿en verdad era ese el resultado? Como he intentado sugerir, se podría argumentar que la metáfora destinada a desmaterializar el deseo lesbiano conseguía, de hecho, lo contrario. En realidad, difícilmente cabría imaginar una metáfora más inadecuada para fines estrictamente represivos. En efecto, como hasta quienes la propusieron inicialmente parecieron advertir en algún momento, la figura fantasmal llevaba incorporada inevitablemente la idea de una reencarnación, de un inquietante retorno a la carnalidad. «Esa imagen me obsesiona y me persigue a todas partes dice la narradora de *Mademoiselle de Maupin* de Gautier y cuando no está allí es cuando más claramente la veo» (180). Convertirse en una aparición también significaba adquirir una capacidad infinita de «aparecer». Y una vez allí, el fantasma, como un ser vivo, no se dejaba apartar tan fácilmente. Reclamaba una respuesta. Este aspecto exigente, incomodante de lo fantasmal es precisamente lo que Radclyffe Hall representó con un efecto alegórico tan asombroso en las últimas páginas de *El pozo de la soledad*.

Aunque a lo largo de este texto he dado por sentada implícitamente, con fines retóricos, una ruptura entre las invocaciones «homóforas» de la lesbiana

---

ba en el siglo XIX, véase Faderman, *Surpassing the Love of Men*, pp. 277-94 en particular, y Katz, *Gay American History* y *Gay/Lesbian Almanac: A New Documentary*, *passim*.

na fantasmal más antiguas y otras posteriores de carácter revisionista, en fin de cuentas tal vez resulte más útil destacar la continuidad entre unas y otras. Si es cierto que la primera etapa del reconocimiento es la negación, entonces la negación del lesbianismo a través de su fatídica asociación con lo fantasmal también fue el primer paso para su admisión cultural. Del mismo modo que, en palabras de Freud, el acto de negación «libera el proceso de pensamiento de la represión», la metáfora fantasmal aportó, paradójicamente, justamente la imaginación a través de la cual las autoras lesbianas podrían redescubrir la realidad carnal del lesbianismo y reapropiársela.

Por último, es posible que este proceso de «reconocimiento a través de la negación» guarde alguna relación con una de las características más sorprendentes de la literatura moderna de temática lesbiana: su tendencia a evocar obras anteriores sobre la misma temática mediante la inserción de referencias intertextuales. Ya he mencionado al pasar la escena de *El pozo de la soledad* en que Stephen Gordon lee a Krafft-Ebbing acosada por presencias espectrales y la larga cita de la autobiografía de Charlotte Charke, de 1755, que Maureen Duffy incluye en *The Microcosm*, pero existen abundantes ejemplos más. En *Claudine en la escuela* de Colette y también en *La calumnia* (*The Children's Hour*) de Lillian Hellmann, los personajes leen *Mademoiselle de Maupin* de Gautier; en *The Finishing Touch* [El toque final] de Brigid Brophy, el personaje principal invoca no solo a Gautier sino también *Une Femme m'apparue* de Renée Vivien y *Sodoma y Gomorra* de Proust. En *Miss X*, de Christine Crow, la narradora cita (con ironía) fragmentos de «Femmes damnées» de Baudelaire y bromea compulsivamente sobre *El pozo de la soledad* de Radclyffe Hall. En *Buscando a Delores* de Sarah Schulman, una de la amigas de la narradora está leyendo y reescribiendo *Dos amigas* de Renault. Esta inmoderada intertextualidad puede llegar a generar en la lectora que intente recorrer el canon de la literatura lesbiana siguiendo un cierto orden lógico una desconcertante sensación de *dejà vu*. O incluso la impresión de estar directamente «poseída» por los fantasmas del pasado lesbiano.<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> El pasaje de *Buscando a Delores*, de Shulman, es muy ilustrativo en este aspecto. Beatriz describe un guion que está escribiendo, basado en *Dos amigas* (*The Friendly Young Ladies*). En la nueva versión de Beatriz, Leo y Helen son lesbianas pero entre ellas no lo reconocen hasta que una norteamericana seduce a una de las dos. Entonces se ven obligadas a enfrentarse a la realidad de sus vidas. Como le comenta Beatriz a la narradora: «Verás, esto las obliga a enfrentarse con la mentira implícita en su relación y a su complicidad en esa falsedad, una mentira que ha consumido diez años de sus vidas»

El carácter obsesivo de la escritura lesbiana moderna es, sin embargo, a mi entender, testimonio directo del proceso por el que el lesbianismo mismo se ha incorporado a la vida imaginativa occidental en el transcurso del último par de siglos. Es curioso constatar que para la mayor parte del público lector de literatura lesbiana raras veces ha tenido mayor importancia, por lo menos hasta fecha muy reciente, que una obra dada representase el amor entre mujeres bajo un prisma positivo o negativo. Y el tabú cultural contra estas obras ha sido tan intenso que prácticamente cualquier novela o relato que tratase el tema ha quedado incorporado de manera automática a la tradición literaria lesbiana. (Así, incluso obras aparentemente tan negativas como *La religiosa* de Diderot, *Las bostonianas* de James o *Dos amigas* de Renault continúan ocupando un lugar reconocido, aunque no exactamente apreciado, en el canon literario lesbiano secreto).<sup>92</sup> Como el psicoanalista que en palabras de Freud «se toma la libertad de no tomar en consideración [cualquier] negación», las lectoras interesadas han tendido a «centrarse simplemente en el enunciado central» del lesbianismo, independientemente del contexto circundante, a fin de rescatarlo para sus propios fines imaginativos subversivos.

En el caso de la lesbiana fantasmal, las autoras lesbianas del siglo XX han conseguido ignorar la mayoría de las veces el telón de fondo negativo ante el cual esta se ha (des)materializado tradicionalmente. Rescatándola para devolverle una vida apasionada y compleja invocándola como amante y amada han conseguido transformarla de presencia negativa en otra reafirmativa. Pero, además, también han modificado nuestra percepción de la literatura homófoba del pasado. En efecto, una vez apreciado el insinuante sensualismo de la lesbiana fantasmal y su escandalosa tendencia a reaparecer, ya no podemos leer las novelas de Diderot o de James, pongamos por caso, sin captar algo de su poder erótico subrepticio. De hecho, como la señora Veal, cuando finge rehuirnos es cuando puede acosarnos con mayor intensidad. Pues incluso en sus momentos más etéreos y disociados, como cuando parece «apartar

---

(54). Esta invocación incrustada en el texto, aun con la revisión crítica del argumento que hace Beatriz, tiene por efecto borrar los límites entre la novela de Renault y la de Schulman, de manera que la lectora se siente flotar suspendida en cierto modo en un único texto lesbiano original, repleto de tramas y contratramas, evocaciones y reevocaciones.

92 Las tres novelas aparecen citadas abundantemente en *Variant Women in Literature*, el estudio bibliográfico clásico de Foster, por ejemplo.

de sí» los placeres intrusivos de la carne, no puede evitar señalar al mismo tiempo como en un secreto gesto de bendición que a continuación vendrá la caída en la tentación.

## Obras citadas

- Ackland, Valentine. *For Sylvia: An Honest Account*. Nueva York: Norton, 1986.
- Arrowsmith, Pat. *Somewhere Like This*. Londres: Gay Men's Press, 1990.
- Baker, Dorothy. *Cassandra at the Wedding*. Boston: Houghton Mifflin, 1962.
- *Trio*. Cambridge (Massachusetts): Riverside, 1943.
- Baker, Michael. *Our Three Selves: The Life of Radclyffe Hall*. Nueva York: William Morrow, 1985.
- Balzac, Honoré de. *The Girl with the Golden Eye (La Fille aux yeux d'or)*. Trad. Ernest Dowson. Edición privada, 1929.
- Baudelaire, Charles. *The Flowers of Evil*. Ed. Marthiel y Jackson Mathews. Nueva York: New Directions, 1958.
- *Oeuvres complètes*. Ed. Claude Pichois. 2 vols. París: Gallimard, 1975-76.
- Bedford, Sybille. *A Compass Error*. Nueva York: Knopf, 1969.
- *A Favourite of the Gods*. Nueva York: Simon and Schuster, 1963.
- Bourdet, Edouard. *The Captive*. Trad. Arthur Hornblow, Jr. Nueva York: Brentano's, 1926.
- Bowen, Elizabeth. *The Hotel*. Nueva York: Avon, 1980.
- *The Little Girls*. Harmondsworth (Middlesex): Penguin, 1982.
- Brontë, Charlotte. *Shirley*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Brophy, Brigid. *The Finishing Touch*. Londres: Gay Men's Press, 1987.
- *King of a Rainy Country*. Londres: Virago, 1990.
- Brown, Rebecca. *The Terrible Girls*. San Francisco: City Lights, 1992.
- Byatt, A. S. *Possession: A Romance*. Nueva York: Random House, 1990.
- Castle, Terry. «'Amy, who knew my Disease': A Psychosexual Pattern in Defoe's Roxana». *ELH: Journal of English Literary History* (1979) 46:81-96.
- «'Matters Not Fit to be Mentioned': Fielding's *The Female Husband*». *ELH: Journal of English Literary History* (1982) 49:602-22.
- Charke, Charlotte. *A Narrative of the Life of Mrs. Charlotte Charke*. Londres, 1755; reimpresso en Gainesville (Florida): Scholar's Facsimiles and Reprints, 1969.
- Colette, Sidonie Gabrielle. *Claudine à l'école*. París: A. Michel, 1978.
- *The Pure and the Impure*. Trad. Herma Briffault. Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1966.
- Collis, Maurice. *Somerville and Ross*. Londres: Faber & Faber, 1968.

- Crow, Christine. *Miss X, or the Wolf Woman*. Londres: The Wo,men's Press, 1990.
- Crowley, Aleister. «The Lesbian Hell». En Stephen Coote, ed., *The Penguin Book of Homosexual Verse*. Harmondsworth (Middlesex): Penguin, 1983.
- Defoe, Daniel. *A True Relation of the Apparition of one Mrs. Veal*. Londres, 1705. Reeditado en Manuel Schonhorn, ed., *Accounts of the Apparition of Mrs. Veal*. Los Ángeles: Augustan Reprint Society y William Andrews Clark Memorial Library, 1965.
- DeLynn, Jane. *Don Juan in the Village*. Nueva York: Pantheon, 1990.
- Dick, Kay. *The Shelf*. Londres: Gay Men's Press, 1984.
- Dickens, Charles. *A Tale of Two Cities*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Diderot, Denis. *The Nun*. Trad. Leonard Tancock. Harmondsworth (Middlesex): Penguin, 1974.  
— *Diderot's Letters to Sophie Volland*. Trad. Peter France. Londres: Oxford University Press, 1972.
- Duffy, Maureen. *Collected Poems: 1949-1984*. Londres: Hamish Hamilton, 1985  
— *The Microcosm*. Londres: Virago, 1989.
- Erhart, Margaret. *Unusual Company*. Nueva York: New American Library, 1987.
- Faderman, Lillian. *Odd Girls and Twilight Lovers: A History of Lesbian Life in Twentieth-Century America*. Nueva York: Columbia University Press, 1991.  
— *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present*. Nueva York: William Morrow, 1981.
- Fielding, Henry. *The Female Husband*. Londres, 1746. Reeditado en Claude E. Jones, ed., *The Female Husband and Other Writings*. Liverpool: Liverpool University Press, 1960.
- Frederics, Diana [seudónimo]. *Diana: A Strange Autobiography*. Nueva York: Citadel, 1948.
- Freud, Sigmund. *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Ed. James Strachey. 22 vols. Londres: Hogarth, 1959.
- Gauthier, Théophile. *Mademoiselle de Maupin*. Trad. Joanna Richardson. Harmondsworth (Middlesex): Penguin, 1981.
- Goldberg, Rita. *Sex and Enlightenment: Women in Richardson and Diderot*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Grier, Barbara, ed. *The Lesbian in Literature*. 3ª ed. Tallahassee (Florida): Naiad, 1981.
- Hall, Radclyffe. *The Well of Loneliness*. Nueva York: Anchor, 1990.
- Hellman, Lillian. *The Children's Hour*. Nueva York: Knopf, 1934.
- Highsmith, Patricia [Claire Morgan]. *The Price of Salt*. Edición revisada. Tallahassee (Florida): Naiad, 1984.
- Howard, Elizabeth Jane. *Odd Girl Out*. Nueva York: Viking, 1972.
- Jackson, Shirley. *The Haunting of Hill House*. Nueva York: Viking, 1959.
- James, Henry. *The Bostonians*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press, 1984.  
— *The Complete Notebooks of Henry James*. Ed. Leon Edel y Lyall H. Powers. Nueva York y Oxford: Oxford University Press, 1987.  
— *The Turn of the Screw and other Short Novels*. Nueva York: New American Library, 1962.

- Jolley, Elizabeth. *Miss Peabody's Inheritance*. Harmondsworth (Middlesex): Penguin, 1984.  
 — *The Well*. Nueva York: Viking, 1986.
- Leduc, Violette. *La Bâtarde*. Trad. Derek Coltman. Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1965.  
 — *Thérèse and Isabelle*. Trad. Derek Coltman. Nueva York: Dell, 1967.
- Lorde, Audre. *Zami: A New Spelling of My Name*. Trumansburg (Nueva York): Crossing, 1982.
- Mackenzie, Compton. *Extraordinary Women: Theme and Variations*. Londres: Hogarth, 1986.
- Mahyère, Eveline. *I Will Not Serve*. Trad. Antonia White. Londres: Virago, 1984.
- Mallet, Françoise. *The Illusionist*. Trad. Herma Briffault. Nueva York: Farrar, Straus & Cudahy, 1952.
- Manning, Rosemary. *The Chinese Garden*. Nueva York: Farrar, Straus, 1962.
- Mylene, Vivienne. «What Suzanne Knew: Lesbianism and *La Religieuse*». *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* (1982) 208:167-73.
- O'Brien, Edna. *The High Road*. Nueva York: New American Library, 1988.
- Renault, Mary. *The Friendly Young Ladies*. Nueva York: Pantheon, 1985.
- Rex, Walter E. «Secrets from Suzanne: The Tangled Motives of *La Religieuse*». En *The Attraction of the Contrary: Essays on the Literature of the French Enlightenment*, pp. 125-35. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Rich, Adrienne. «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence». *Signs: Journal of Women in Culture and Society* (verano 1980) 5:631-60.
- Rubin, Gayle. «The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy of Sex'». En Rayna R. Reiter, ed., *Toward an Anthropology of Women*, pp. 157-210. Nueva York: Monthly Review Press, 1975.
- Rule, Jane. *The Desert of the Heart*. Tallahassee (Florida): Naiad, 1985.  
 — *Lesbian Images*. Nueva York: Doubleday, 1975.  
 — *Memory Board*. Tallahassee (Florida): Naiad, 1987.  
 — *This Is Not For You*. Tallahassee (Florida): Naiad, 1982.
- Russ, Joanna. *The Female Man*. Nueva York: Bantam, 1975.
- Sarton, May. *Mrs. Stevens Hears the Mermaids Singing*. Nueva York: Norton, 1973.  
 — *The Small Room*. Nueva York: Norton, 1961.
- Schulman, Sarah. *After Delores*. Nueva York: Dutton, 1988.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. «Across Gender, Across Sexuality: Willa Cather and Others». *SAQ: South Atlantic Quarterly* (1989) 88:53-72.  
 — «Privilege of Unknowing». *Genders* (primavera 1988) 1:102-24.
- Strachey, Dorothy [«Olivia»]. *Olivia*. Londres: Virago, 1987.
- Swinburne, Algernon Charles. *The Complete Works of Algernon Charles Swinburne*. Ed. Edmund Gosse y Thomas James Wise. 20 vols. Londres: William Heinemann, 1925.
- Trefusis, Violet. *Violet to Vita: The Letters of Violet Trefusis to Vita Sackville-West*. Ed. Mitchell

- A. Leaska y John Phillips. Londres: Methuen, 1989.
- Undank, Jack. «An Ethics of Discourse». En Jack Undank y Herbert Josephs, eds., *Diderot: Digression and Dispersion*. Lexington (Kentucky): French Forum, 1984.
- Vivien, Renée. *A Woman Appeared to Me*. Trad. Jeanette H. Foster. Tallahassee (Florida): Naiad, 1976.
- Walker, Alice. *The Color Purple*. Nueva York: Pocket, 1985.
- White, Patricia. «Female Spectator, Lesbian Specter: *The Haunting*». En Diana Fuss, ed., *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, pp. 142-72. Nueva York y Londres: Routledge, 1991.
- Wilhelm, Gale. *We Too Are Drifting*. Tallahassee (Florida): Naiad, 1984.
- Winterson, Jeanette. *Oranges Are Not the Only Fruit*. Londres: Pandora, 1985.
- *The Passion*. Harmondsworth (Middlesex): Penguin, 1987.
- *Sexing the Cherry*. Londres: Vintage, 1989.
- *Written on the Body*. Londres: Jonathan Cape, 1992.
- Woolf, Virginia. *The Letters of Virginia Woolf*. Ed. Nigel Nicolson y Joanne Trautmann. 6 vols. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1980.
- *Orlando: A Biography*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1956.

# Psicomorfología del clítoris<sup>93</sup>

Valerie Traub

*Hace tiempo comprendimos que la tarea de renunciar a la zona genital originariamente rectora, el clítoris, a favor de una nueva, la vagina, complica el desarrollo de la sexualidad femenina.*

Sigmund Freud, «La sexualidad femenina»

Freud consideraba el clítoris como un problema. Desde la crítica feminista inicial de Anne Koedt en «The Myth of the Vaginal Orgasm» [El mito del orgasmo vaginal] hasta «Amor Veneris, Vel Dulcedo Appeletur» de Thomas Laqueur, autoras y autores críticos han dilucidado las estrategias a las que recurrió Freud para intentar conciliar la fisiología femenina con un imperativo heterosexual. Su teoría según la cual en la fase edípica la niña debe renunciar a la estimulación clitoridiana en favor de la penetración vaginal garantiza el privilegio fálico imponiendo una solución cultural a lo que él calificó como un «problema» biológico. Posibilita esta adaptación psicosexual en Freud la equiparación del clítoris al pene, una equivalencia que es a la vez fisiológica (el pene y el clítoris son análogos por su estructura y su función), psicológica (ambos señalan un propósito masculino activo) y metafórica (durante la etapa «fálica» infantil, «la niña es un hombrecito» («Feminity», 104).

Para Freud, el clítoris también está inextricablemente vinculado al «lesbianismo». La resistencia de las mujeres a renunciar al placer del clítoris se considera asociada a una incapacidad para reemplazar el objeto primigenio de deseo, la madre, por el objeto más adecuado, que es el padre. De igual modo que la satisfacción vaginal indica el acceso a la heterosexualidad madura en el proceso de desarrollo, el apego al clítoris es síntoma de un deseo homoerótico recalitrante e inmaduro. Retrospectivamente, toda mujer pasa

---

93 «The Psychomorphology of the Clitoris». Publicado originariamente en GLQ, *A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 2, n<sup>o</sup> 1-2, abril 1995, pp. 81-113.

por una etapa psicosexual en la que su clítoris entraña la amenaza de una fijación en objetos homoeróticos; las «lesbianas» no consiguen seguir los dictados de la cultura y permanecen apegadas narcisísticamente a la «anatomía» y a la «madre», mientras proyectan su envidia del órgano masculino sobre su propia genitalidad «fálica». Un sistema de equivalencias en virtud del cual, el pene = el clítoris = lesbianismo = envidia del pene establece una continuidad sin fisuras entre dichos términos, cuyo resultado es una trasposición de los órganos corporales por estados psíquicos. La circularidad de esta ecuación borra la especificidad de la experiencia erótica femenina al remitir de nuevo el cuerpo y el deseo de la mujer al falo. La formalización de dos elecciones de objeto inconmensurables, basadas en dos «zonas» genitales separadas, modera las implicaciones más radicales de la teoría freudiana de la bisexualidad y la perversidad polimorfa y reasegura la orientación del deseo femenino hacia los hombres, la reproducción biológica y la reproducción de la cultura patriarcal.

Por consiguiente, desde el advenimiento del psicoanálisis, el clítoris y la «lesbiana» han estado imbricados en una relación de implicación mutua, como hermanas en la deshonra: uno y otra son el indicio inquietante que implica la existencia de la otra o el otro. Bajo la perversión del deseo «lesbiano» subyace, no solo la perversidad polimorfa del cuerpo infantil y la bisexualidad inherente de todas las pulsiones, sino también un órgano anatómico que comparten la mayoría de personas de sexo femenino, independientemente de su edad o identificación de género. El imperativo de la represión une al clítoris y la «lesbiana» de tal forma que conjuntamente representan el potencial erótico de la mujer para el goce de un placer fuera del control masculino. Al mismo tiempo, el modelo binario freudiano de dos placeres inconmensurables da lugar a un esquema corporal del erotismo «lesbiano» que oscurece la amplia gama de actividades eróticas, incluida la penetración vaginal, que han practicado históricamente las mujeres con mujeres.

Se ha atribuido a las ideas de Freud una enorme influencia sobre las nociones modernas con respecto a la «homosexualidad». En efecto, una mayoría de constructivistas sociales atribuyen al psicoanálisis, la sexología y otras epistemologías afines un poder constitutivo originario en la construcción del sujeto «homosexual».<sup>94</sup> Sin embargo, ni la asociación del placer clitoridiano

---

94 Este planteamiento, propuesto con la máxima repercusión por Foucault, ha sido refi-

al deseo «lesbiano» ni la equiparación del clítoris y el pene fueron propuestas originales de Freud ni propias de su cultura. Los anatomistas, médicos y parteras ya habían empleado de forma habitual en los siglos XVI y XVII en Europa una analogía pene-clítoris como parte de un sistema de representación que consagraba la relación homóloga pero jerárquica entre los cuerpos masculinos y femeninos. Asimismo, la asociación entre el clítoris y el «tribadismo» (un antecedente del «lesbianismo» en la Edad Moderna temprana)<sup>95</sup> cuenta con una historia cultural igualmente extensa. El sistema de equivalencias entre el pene, el clítoris y el deseo femenino homogenérico es varios siglos anterior a Freud y no es tanto un efecto de la construcción moderna de la «homosexualidad» femenina, sino más bien el material cultural a partir del cual se creó dicha categoría.

El presente texto examina en detalle la conjunción entre el clítoris y la «tribada» durante el período en que ambos términos recibieron su primera articulación moderna (temprana) como objetos de investigación anatómica. Una relación circular, autorreferencial en virtud de la cual se establece una implicación, necesidad y apoyo mutuos entre el clítoris y la «tribada» estructura los términos de inteligibilidad que han regido la representación cultural del deseo «lesbiano». Dicho de otro modo, la vinculación cultural entre el clítoris y la «tribada» ha operado a lo largo de toda la modernidad como una condición de inteligibilidad para el deseo femenino homogenérico. La recapitulación de este paradigma por parte de Freud reformula y a la vez obstruye esta vinculación; en sus manos, lo que hasta entonces se había conceptualizado como una conexión espacial, metonímica, entre el cuerpo y una parte del mismo se convierte en el indicio sintomático de una fase psicosexual.

Presentándose como explorador, Freud transformó anteriores paradigmas del descubrimiento e impuso una narrativa temporal del desarrollo psicosexual sobre un mapa del cuerpo femenino ya preexistente. Mapas derivados de los imperativos protocolonialistas que instigaban y fortalecían las indagaciones de la ciencia moderna temprana. La exploración particular de Freud no solo requería trazar un nuevo mapa, sino también la autoridad de un dis-

---

nado posteriormente por George Chauncey, entre otros.

95 La autora sigue la periodificación anglosajona, que distingue entre la Edad Moderna temprana (*Early Modern Times*), siglos XVI-XVIII, y la Edad Moderna, siglos XIX y XX. (*N. de la T.*)

curso que, merced a la repetición del «descubrimiento» del clítoris mediante el invento del psicoanálisis clínico (y del orgasmo vaginal), transformó materialmente el cuerpo (moderno). Al mismo tiempo, el poder (institucional) del psicoanálisis oscureció los paradigmas conceptuales de cuya fuente bebía Freud. Cuando Peter Hulme afirma que «el gesto de ‘descubrimiento’ es a la vez un ardid para la ocultación» (1), esto es válido no solo para la reconstitución de la metonímica espacial precedente que efectúa Freud, sino también para las ocultaciones que esos mapas imponen a otras posibles conceptualizaciones del cuerpo femenino.

Las condiciones que rigen la construcción del clítoris como encarnación metonímica del deseo femenino homogenérico fueron producto de una compleja interacción cultural entre una diversidad de fuerzas psíquicas y materiales. La morfología del clítoris no es meramente una cuestión de «conocimiento» empírico; más bien se constituye a partir e incluye trazas de deseos y ansiedades sobre los significados, posibilidades y prohibiciones de la sexualidad femenina. «Descubierto» a mediados del siglo XVII y sometido de inmediato a un conjunto de expectativas, fantasías, temores y advertencias culturales sobre su estructura, tamaño, función y uso adecuados, el clítoris y su «psicomorfología» concomitante ponen de manifiesto la historicidad de los términos mediante los cuales Freud contribuyó a la consolidación moderna de la identidad «lesbiana».

Lo que aquí interesa no es simplemente historizar a Freud sino más bien demostrar en qué medida las representaciones actuales del deseo «lesbiano» participan de la misma «psicomorfología» que está en el origen de la patología freudiana del cuerpo «lesbiano». En la crítica de Freud que permea la teoría «lesbiana», una lógica de inversión estructura la resistencia al relato psicoanalítico en el análisis; en lugar de patologizar la correspondencia entre la «lesbiana» y el clítoris como hace Freud, estas teóricas la celebran (e involuntariamente la reifican) como la realidad que posibilita la sexualidad «lesbiana». Por mi parte, al rechazar el carácter evidente atribuido a esta vinculación, mi intención es sugerir que las metonimias espaciales que dan por supuesta la conmensurabilidad de unas partes corporales y unos deseos y prácticas eróticas, lejos de cuestionar la historia a partir de la cual Freud desarrolló las condiciones de encarnación de la feminidad, son una continuación de la misma.

La descripción históricamente más detallada y analíticamente más elaborada de la evolución de la representación cultural del clítoris es obra de Thomas Laqueur.<sup>96</sup> En su libro *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* [Construyendo el sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud] y en el ensayo «Amor Veneris, Vel Dulcendo Appeletur», Laqueur reconstruye una historia del cuerpo femenino que pone de manifiesto cómo la construcción del conocimiento anatómico está mediada por las coordenadas de la ideología de género.<sup>97</sup> Laqueur argumenta que el «descubrimiento» anatómico del clítoris en el siglo XVI estuvo inspirado por, y a su vez refrendó, la concepción de los dos sexos como isomórficos: si la vagina se asemejaba visualmente al pene, el clítoris funcionaba como el órgano masculino, se endurecía al excitarse y emitía semen durante el orgasmo. La aparente contradicción conceptual que suponía el hecho de que las mujeres tuvieran dos penes (la vagina y el clítoris) mientras que los hombres solo poseían uno no alteró las conceptualizaciones médicas, al estar circunscritas a un modelo de un solo sexo en el que las diferencias eran inconcebibles: «Así, la elaboración en la literatura médica ... de un 'nuevo' pene femenino y un erotismo específicamente clitoridiano fue una re-presentación de la homología más antigua entre la vagina y el pene, no su antítesis» («Amor Veneris», 119).

No obstante, el «clítoris renacentista» no queda totalmente subsumido en los discursos reproductivos que constituyen el objeto de interés primordial de Laqueur. Aunque para la anatomía en la Edad Moderna temprana el orgasmo clitoridiano es vital para el éxito reproductivo,<sup>98</sup> a la vez no solo reconoce

---

96 Aunque lo que sigue a continuación es una crítica de Laqueur, cualquiera que le haya leído reconocerá lo mucho que estoy en deuda con *Making Sex*, no en último lugar debido a la insistencia de Laqueur en los efectos de la cultura sobre la biología. La historización de Laqueur, como la mía, también vuelve (finalmente) a Freud, pero su interés se centra principalmente en el desplazamiento del clítoris que efectúa el psicoanálisis mediante el «invento» del orgasmo vaginal.

97 Laqueur argumenta que hasta el siglo XVIII, y mucho después de haberse revelado empíricamente la existencia de géneros biológicamente diferenciados, la ciencia médica estuvo dominada por la concepción del cuerpo femenino como homólogo (y sin embargo inferior) al cuerpo masculino. Los anatomistas, médicos y parteras creían, por ejemplo, que las mujeres emitían «semen» durante el orgasmo y consideraban la vagina como un pene estructuralmente invertido.

98 A lo largo del presente texto, no empleo el término «anatomía» para designar ningún tipo de estructura corporal considerada evidente, sino para referirme a una disciplina

sino que también destaca la capacidad del clítoris para dar placer a la mujer: según su presunto fundador, Realdo Colombo, el clítoris es «la sede del goce de la mujer». Pero a Laqueur no le interesa el placer per se, ni tampoco, en última instancia, la especificidad del cuerpo femenino. En efecto, al «visibilizar» analíticamente el cuerpo femenino solo en relación con el masculino ya sea como homólogo o como contrario, Laqueur reitera el mismo sesgo conceptual que se propone analizar.<sup>99</sup>

Varias críticas feministas ya han señalado la dependencia de Laqueur de textos que transcriben la ideología dominante, lo cual le lleva a (re)inscribir un modelo médico hegemónico.<sup>100</sup> Por mi parte querría apuntar otro problema metodológico, inherente a su aceptación del planteamiento de Foucault cuando este alega que la aparición del término «homosexual» como categoría de identidad solo fue una posibilidad al alcance tras la aparición de los regímenes modernos de conocimiento: «El lesbianismo y la homosexualidad como categorías no eran posibles antes de la constitución de los hombres y las mujeres como contrarios», es decir, antes del modelo sexual binario («Amor veneris», 119). Las referencias a las «tríbadas» en la exposición de Laqueur se convierten así en meros gestos, dado que el interés se centra más en la construcción social de una parte anatómica (el clítoris) que en la diversidad de usos que podían darse a dicha parte. Su resistencia a examinar la especifi-

---

del conocimiento que traza un esquema corporal.

99 El término «visibilizar» es de Barbara Maria Stafford y lo empleo aquí para sugerir la actividad implícita en el hecho de hacer visible un objeto.

100 Según *Making Sex*, toda la literatura médica hasta el siglo XVIII habla cohesiva e insistentemente de isomorfismo entre los géneros. En su empeño por demostrar un desplazamiento epistémico de un cuerpo monosexuado a otro bisexuado, la perspectiva macroscópica de Laqueur tiende a oscurecer las diferencias y discontinuidades entre discursos temporalmente próximos. Esta opción metodológica está en deuda con una historia de la sexualidad fuertemente influida por Foucault y la reproduce. Park y Nye, Dubrow, y Keller sugieren la posible existencia de paradigmas médicos en competencia durante el siglo XVII, incluidos algunos que cuestionaban el fundamento anatómico de la inferioridad femenina. Paster analiza en líneas generales el sesgo de género de Laqueur. Más importante para mis propósitos es el cuestionamiento de la idea según la cual el «descubrimiento» del clítoris no tuvo ninguna repercusión sobre el modelo monosexual, como afirma Laqueur, frente a lo cual Park y Nye argumentan que el conocimiento de la especificidad del clítoris ejerció una presión sobre el paradigma de la homología y contribuyó a iniciar, mucho antes de lo que sugiere Laqueur, el cambio hacia un modelo de dos géneros diametralmente opuestos.

cidad del erotismo femenino homogénico previo a la representación de la «homosexualidad» le permite describir y reafirmar un paradigma de orientación masculina en el marco del cual la única posibilidad erótica es el homoerotismo entre hombres: «Cuando están entre ellas, parecen estar diciendo [estos autores], las mujeres frotan *sus penes* uno contra otro ... De hecho, toda la actividad sexual pasa a ser homoerótica» («Amor Veneris», 118).<sup>101</sup>

Cada cual decide qué interpretación se propone aplicar. Laqueur ha leído la analogía del clítoris-como-un-pene en términos de una presunta norma masculina y, por extensión, presenta a las «tribadas» como imitadoras de los hombres y toda la actividad sexual, como homoerotismo masculino; con lo cual reintroduce la jerarquía que ostensiblemente se propone interpelar con su argumentación.<sup>102</sup> Por mi parte, me pregunto más bien qué está en juego en el esfuerzo cultural por negar la especificidad de género del clítoris y de los actos eróticos entre mujeres, aunque se trate de una especificidad construida culturalmente. Las siguientes consideraciones responden a un intento de reafirmar esta especificidad de género, no con la finalidad de localizar una identidad «lesbiana» anterior a la Ilustración, sino más bien para poner de manifiesto las condiciones para la emergencia de tal identidad. Las «lesbianas» no aparecieron en el escenario histórico como objetos sociales plenamente constituidos y la ascendencia de un modelo anatómico basado en el binarismo sexual tampoco garantizaba su aparición. La categoría «lesbiana» solo se configuró después de que las calificaciones disponibles para la comprensión y asimilación de las variaciones eróticas no permitiesen dar cuenta de unas actividades que las mujeres venían practicando bajo sistemas conceptuales ampliamente divergentes desde los tiempos de Safo como mínimo.<sup>103</sup>

101 El enfoque de Laqueur está pasando rápidamente a ser dominante en los estudios sobre el Renacimiento, en parte por el uso que hace de él Stephen Greenblatt en «Fiction and Friction». En este ensayo, Greenblatt elide cualquier posibilidad de especificidad femenina (re)privilegiando el entorno homosocial/homoerótico masculino dominante.

102 El lenguaje de la imitación permea la exposición de Laqueur sobre el «tribadismo» y el travestismo. Para una exposición más detallada de cómo los modelos de imitación oscurecen las prácticas eróticas homogénicas, véase mi ensayo «The (In)significance of 'Lesbian' Desire».

103 La referencia a Safo me ofrece la oportunidad de clarificar varias cuestiones que irán adquiriendo relevancia progresivamente a medida que avance en mi análisis. Como escribe David Halperin en la nueva edición del *Oxford Classical Dictionary* de próxima

Al igual que el «nacimiento» de la «lesbiana» no es un acontecimiento social discreto, la aparición de la «anatomía» tampoco fue un fenómeno científico singular. Al contrario, la consolidación de la anatomía como una epistemología separada tuvo lugar en conjunción con el desarrollo de otros campos del conocimiento y la posibilitó su capacidad para apropiarse y reformular otras categorías de conocimientos, incluidas las historias naturales, la herboristería y los relatos de viajes. La narrativa de viajes moderna, en particular, contribuyó de manera significativa a la construcción de los contornos y significados del cuerpo en los inicios de la modernidad. Los tratados de anatomía y los relatos de viajes, generados en el mismo momento histórico y regidos por tropos asociados a la exploración y el descubrimiento,<sup>104</sup> comparten el imperativo común de cartografiar, catalogar y colonizar el cuerpo.<sup>105</sup> Ambos

---

aparición, Lesbos se asoció originariamente a la felación y Safo, a la prostitución, más que al deseo «lesbiano»; solo después del siglo ii d.C. se empezó a asociar a «Lesbos» con el deseo hacia las mujeres expresado por Safo. De hecho, en el mundo antiguo no existió ninguna terminología establecida para designar específicamente los actos eróticos homogenéricos entre mujeres. Los autores antiguos consideraron más oportuno comentar los actos de penetración (con consolador o con el clítoris) que pudieran realizar las mujeres, con mujeres o con hombres. Esta preocupación por la penetración (y las inquietudes asociadas en torno a la hipermasculinidad) está en el origen del término griego «tribad», etimologizado convencionalmente como «tribein», frotar (y de ahí, el latín «fricatrix»). El significado de «tribada» solo empieza a fusionarse con el erotismo mujer-mujer hacia finales de la antigüedad. El cambio de «tribad» por «tribade» en lengua inglesa refleja la traducción del griego al francés y es la forma que aparece con mayor frecuencia en los textos ingleses de la Edad Moderna temprana.

104 Anthony Pagden ofrece una explicación provocativa del modo en que los tropos de descubrimiento gobiernan la ciencia en la Edad Moderna temprana y, por implicación, vinculan la anatomía a los relatos de viajes: «El descubridor transporta consigo su léxico de nombres, su repertorio de clasificaciones, su conocimiento de las isóneas y paralelas invisibles que le mantienen unido a su lugar de origen. Regresa con muestras, piezas de museo, esclavos. Este itinerario, que siempre es invariable, es —como Descartes podría haber sido el primero en reconocer— el mismo ‘viaje’ que tiene que hacer todo científico» (30-31).

105 La vinculación entre los tratados de anatomía y los relatos de viajes ya cuenta con el precedente de Patricia Parker, quien lee de manera provocativa los discursos renacentistas sobre el cuerpo a través del prisma del discurso racializado del colonialismo. Su interés principal al examinar la relación entre estos discursos tiene por objeto el imperativo común de revelar algo monstruoso u obsceno, que ambos comparten; Parker se centra sobre todo en la orientación visual occidental que construye «el afán de ‘saber’ como un deseo de ‘ver’» (87).

géneros sintetizan la autoridad heredada, la observación y la inventiva, mientras emprenden acciones altamente interpretativas bajo la apariencia de una descripción desinteresada.<sup>106</sup> Sus estrategias narrativas y funciones culturales son estrechamente afines: ambos tienen por objeto hacer inteligible y perceptible, mediante estrategias de descripción, denominación y clasificación, lo que se percibe como caótico, primitivo o previamente desconocido. Los textos anatómicos proceden metafóricamente como la crónica de un viaje y van recorriendo visualmente el cuerpo con objeto de «tocar» y revelar una globalidad corporal cósmicamente organizada, mientras que los relatos de viajes observan y diseccionan a los pueblos y los países, a la vez que interrogan y reafirman su propio lugar dentro del orden cósmico. Sus miradas exploratorias sumadas crean la posibilidad de mirar «hacia dentro» y «hacia afuera» mientras van formulando los contornos de las fronteras corporales, sociales y geográficas.<sup>107</sup> Mientras que la disección anatómica del cadáver y su reconstrucción textual configuran un cuerpo normativo, abstracto, cuya singularidad engloba y significa a todos los demás, los relatos de viajes crean un cuerpo exotizado que revela la antítesis de la normatividad. Al localizar el cuerpo (y los cuerpos) dentro de las jerarquías epistémicas dominantes mediante el trazado de cartografías corporales,<sup>108</sup> los tratados de anatomía y los relatos de

106 Merece la pena destacar la inestabilidad de ambos tipos de textos. Lo que expone Mary Campbell con respecto a la primera literatura de viajes es igualmente válido en el caso de las primeras anatomías: «El conocimiento era escaso, venerado y en gran parte inseparable de los textos concretos que transmitía. Al mismo tiempo, los textos mismos eran fluidos: con plagios, citas erróneas, traducciones equivocadas, interpolaciones, fragmentos expurgados, personificaciones, modificaciones y la posibilidad de que fueran modificados en cada una de las etapas de su compleja diseminación» (140).

107 En este contexto es fundamental la pregunta que plantea Greenblatt: «¿Cuál es el origen de las fronteras que nos permiten hablar de 'dentro' y 'fuera'?». Véase su reflexión sobre la construcción de esos límites en la Edad Moderna temprana (*Marvelous Possessions*, 121).

108 Mi planteamiento con respecto a los mapas está influido por la «obra de arte histórica» de Barbara Maria Stafford, que historiza el esfuerzo por espacializar el cuerpo, y por la historia de la antropología que aporta Margaret Hodgen. Esta última describe así a los cosmógrafos y compiladores de relatos de viajes: «todos eran en cierta medida geógrafos, concentrados en las minucias de la distribución del hombre y sus culturas en cada continente e isla del mundo. Todos eran urdidores de mapas, dispuestos a considerar en términos espaciales la diversidad de extraños rituales, credos y teologías, ya sea asociándolos a determinados pueblos ya localizados, ya sea según su distribución geográfica» (218).

viajes no solo operan como discursos colonialistas sino que también alientan el nacimiento del colonialismo.

Los viajeros del Occidente europeo a tierras foráneas, tanto si su motivación primordial es el comercio como si es la conquista, trazan una antropología cultural que funciona de manera análoga a una geografía física. Tanto si describen el Nuevo Mundo, como África o el Oriente, los narradores centran obsesivamente la atención en aquellas prácticas culturales que diferencian a las y los habitantes autóctonos de las y los europeos, empleando a menudo retóricas asociadas al género y la sexualidad como tropos explicativos.<sup>109</sup> Los rituales matrimoniales, las prácticas de la dote, el divorcio y la poligamia excitan la curiosidad occidental y ofrecen a los viajeros que visitan África y Arabia, en particular, un vehículo para utilizar el estatus sexual de las mujeres autóctonas como signo principal de definición cultural y de civilidad. El desarrollo de una geografía espacial del comportamiento erótico construye a las mujeres (y, por ende, a su nación) como bellas y castas (por ejemplo, las persas) u horrendas y laxas (las negras africanas). La presunta lascivia femenina se impone como una evidencia merced a la estructura de una polaridad transcultural: mientras que la desnudez parcial de las mujeres en diversas naciones africanas autoriza lecturas de incontinencia femenina, la práctica musulmana del *purdah* construye la imagen de la mujer cuyo cuerpo se oculta como un objeto altamente deseable (y, por lo tanto, deseante).<sup>110</sup> Aunque

---

109 Como ha señalado Louis Montrose, la identificación del territorio con el cuerpo femenino virginal ofreció a los exploradores del Nuevo Mundo una potente justificación para su determinación de conquistar y subyugar a las poblaciones autóctonas, a la vez que les proporcionaba una imagen de la propia nación como inviolable. En la misma línea, Jonathan Goldberg pone de manifiesto en *Sodometries* cómo se pudo manipular el discurso de la sodomía para racionalizar la atribución de bestialidad a las tribus sudamericanas, mientras se ocultaban precisamente los deseos que conforman el imaginario colonial.

110 Véase, por ejemplo, de Busbecq: «Los turcos son el pueblo del mundo más atento a la modestia de sus esposas y, por consiguiente, las mantienen encerradas en casa y las ocultan, de manera que apenas ven la luz del día. Pero si tienen que salir a la calle, se las hace salir tan cubiertas y envueltas en velos que quienes se cruzan con ellas las ven deslizarse por su lado como meros fantasmas. Ellas tienen manera de ver a los hombres a través de sus velos de lino o de seda, mientras que ninguna parte de su propio cuerpo queda expuesta a la vista de ellos. Por esto, entre ellos prevalece la idea heredada de que ninguna mujer que se distinga en lo más mínimo por su figura o su juventud podrá ser vista por ningún hombre sin despertar su deseo y, por consiguiente, sin quedar

solo se menciona raras veces (y nunca con tanta frecuencia como la sodomía masculina), la presencia del erotismo femenino homogénero se asocia de manera rutinaria a ciertas localizaciones. Los viajeros que visitan Turquía, en particular, intrigados por las actitudes musulmanas en relación a la limpieza y la práctica de la segregación de las mujeres, suelen difundir típicamente rumores sobre los espacios exclusivamente femeninos, donde las mujeres se complacen mutuamente o se autosatisfacen.

Un ejemplo es el relato de Robert Withers, publicado en 1625, donde describe las normas arquitectónicas que regulan la vida de las mujeres que habitan en el serrallo del sultán:<sup>111</sup>

Ahora bien, en las dependencias destinadas a las mujeres, estas viven exactamente igual que las monjas en los grandes monasterios; en efecto, estas vírgenes disponen de estancias muy amplias y sus dormitorios tienen cabida para casi un centenar de ellas: allí duermen sobre sofás adosados a ambos lados de la estancia, de manera que en el centro queda un amplio espacio para moverse. Las camas son muy bastas y duras y por cada diez vírgenes yace con ellas una vieja y durante toda la noche se dejan muchas lámparas encendidas, de manera que pueda verse fácilmente toda la estancia; lo cual mantiene a las jóvenes mozas alejadas de la tentación y es útil para cualquier incidente que pueda ocurrir durante la noche. (1586-87)

Withers enumera las precauciones que se adoptan en relación con las provisiones destinadas a las mujeres:

Ahora bien, no está permitido que ninguna de ellas introduzca en el lugar nada con lo cual poder cometer actos bestiales impuros; de manera que si quieren comer pepinos, calabacines u otros alimentos parecidos, se les sirven cortados en roda-

---

contaminada de algún modo por este hecho; y por esto es práctica universal confinar a las mujeres en el harén» (228-29).

111 Dado que muchas de las descripciones que siguen, procedentes de relatos de viajes y tratados de anatomía, no están disponibles en ediciones modernas, las reproduzco literalmente en vez de resumir su contenido. (En la traducción se ha procurado respetar el estilo original si bien se ha actualizado el lenguaje. N. de la T.).

jas, a fin de privarlas de los medios para entregarse a la lascivia; pues, siendo como son todas mozas jóvenes, vigorosas y lascivas y privadas de la compañía de hombres (que podrían instruir las más adecuadamente) sin duda poseen inclinaciones perversas y son presa de pensamientos impuros. (1590)

Si el harén del sultán dio pie a comparaciones con los monasterios católicos (considerados desde tiempos remotos como una guarida para la práctica de conductas «impuras»), los baños turcos, públicos pero segregados, suscitaban aún más comentarios. *Navigations into Turkie* [Navegaciones hasta el interior de Turquía] de Nicholas de Nicholay, publicado en 1585, describe las rutinas habituales de una visita a los baños y concluye de esta guisa su descripción de las mujeres que acuden a ellos:

[Ellas] se lavan con familiaridad unas a otras, con lo cual sucede que entre las mujeres de Levante existe una gran amistad que solo se mantiene a través de la frecuentación de los baños; así es, & a veces se enamoran tan fervientemente unas de otras como si fuera de un hombre, de manera que al divisar a alguna joven o mujer de excelente belleza no descansan hasta encontrar la manera de bañarse con ella y tocarla y palparla por todas partes a placer, tan llenas están de lujuria & lascivia femenina. Incluso, como ya en tiempos pasados hubo las trébedas, una de las cuales fue Safo, la Lesbiana... (60)<sup>112</sup>

Otros viajeros confirman esos rumores. Ogier Ghiselin de Busbecq, embajador flamenco ante el sultán a finales del siglo XVI, que redactó cuatro extensas cartas dirigidas a otro embajador, en la tercera de ellas escribe:

La gran masa de mujeres utilizan los baños públicos reservados para ellas y allí se reúnen en gran número. Entre ellas hay muchas jóvenes de exquisita belleza, procedentes de diferentes partes del globo y allí reunidas por diversos azares de la fortuna; así se da el caso de que algunas mujeres se enamoren de otras en esos baños, de modo muy parecido a como los

---

<sup>112</sup> Comencé a interesarme por la obra de Nicholay por recomendación de Mario Di Gangi, que compartió generosamente su disertación conmigo.

hombres se enamoran de las doncellas en nuestro país. Por lo tanto, como podéis ver, las precauciones de un turco a veces son inútiles y aunque haya conseguido mantener alejadas a sus esposas de un amante varón, ¡sigue corriendo el riesgo de tener como rival a una mujer! Las mujeres se encariñan mucho y los baños les ofrecen oportunidades para verse. Por esto algunos [hombres] procuran impedirles acudir a ellos en la medida de lo posible, pero no pueden evitarlo totalmente, ya que la ley las autoriza a visitarlos. Este mal afecta solo a la gente corriente; las clases más ricas se bañan en casa. (231)<sup>113</sup>

De Busbecq amplía esta descripción con una anécdota sobre una mujer ya mayor que, habiéndose enamorado de una joven, se viste de hombre, obtiene permiso para casarse y solo ve frustrados sus planes cuando su amada la identifica como una persona con quien había coincidido en los baños.<sup>114</sup> Mientras que De Busbecq se extiende sobre estas posibilidades, Thomas Glover, más circunspecto, concluye su descripción de los baños turcos con una tersa condena: «Se dice que en los rincones remotos de los baños a oscuras se cometen muchos actos lascivos antinaturales y repugnantes: sí, mujeres con mujeres; una cosa increíble, si en tiempos pasados no hubiese sido denunciada y cas-

---

113 Agradezco a Doug Bruster que me llamara la atención sobre la existencia de este pasaje. La primera de las «Cartas turcas» de de Busbecq se publicó en 1581 en latín. La primera edición de las cuatro cartas se imprimió en 1589. En el siglo XVII se publicaron otras once ediciones en latín, junto con otras en francés, alemán, bohemio, flamenco y castellano. La primera edición «anglicada» se imprimió en Londres en 1694. La cita reproducida aquí no corresponde a esta edición, sino a la de 1881, que es fiel al original.

114 Aunque el castigo que recibe esta mujer es severo, su caso resulta útil tanto para la autoridad que la castiga como también para de Busbecq, que se mofa de ella. Según lo narra de Busbecq, el agá de los jenizaros «le dice que una mujer vieja como ella debería tener más conocimiento y no intentar una extravagancia tan insensata y le pregunta si no se avergüenza. Ella le responde: ¡Bah! No conoces el poder del amor y pide a Dios que nunca tengas que sentirlo'. Al oír lo cual, el agá no puede contener la risa y ordena que se la lleven de inmediato y la ahoguen en el mar. La extraña pasión de esa mujer vieja la hizo acabar mal ... Temo que mi descripción de semejante ejemplo de perversión pueda haber ofendido vuestros oídos; pero, si me lo permitís, en seguida borraré con un relato más agradable cualquier impresión ingrata que pueda haberos causado el anterior, pues estoy seguro de que os reiréis a gusto con lo que os voy a contar» (232).

tigada» (1298-99).<sup>115</sup>

En el tercer libro de *The History and Description of Africa* [Historia y descripción de África], traducido al inglés y publicado en 1600, León el Africano no describe las actividades eróticas que tienen lugar en los baños públicos, sino las prácticas de las adivinas de Fez:

Pero las personas más honradas y prudentes las llaman sahatat, que en latín significaba fricatrices, porque estas mujeres tienen la costumbre condenable de cometer actos venéreos ilícitos entre ellas, hecho que no sabría expresar en términos más modestos. Si alguna mujer atractiva acude a ellas en algún momento, estas brujas abominables arderán de lujuria hacia ella de un modo que en nada se diferencia del de los mozos vigorosos hacia las mozueltas, y en nombre de los demonios le pedirán que yazga con ellas como recompensa; y así, con este ardid, a menudo sucede que la mujer yazga con las brujas creyendo cumplir las órdenes de los demonios. Sí, y hay algunas que, seducidas por los placeres de este abominable vicio, desearán la compañía de esas brujas y, fingiendo estar enfermas, le pedirán a una que acuda a su casa o encargarán a su marido que la lleve. Y entonces las brujas, al ver cuál es la situación, dirán que la mujer está poseída por un demonio y que no hay manera de curarla a menos que sea admitida en su círculo. Convencido por estas palabras, el marido bobo no solo permite que así lo haga sino que además ofrece un suntuoso banquete a la maldita pandilla de brujas, que una vez saciadas suelen bailar de manera muy rara al son de los tambores. Y de este modo el pobre hombre libra a su falsa mujer a sus sucios manejos. (458-59)<sup>116</sup>

115 Aunque la fecha inicial de publicación de los relatos de Glover y Wither es imprecisa, ambos están incluidos en *Purchase His Pilgrims* de Samuel Purchase, de 1625. Purchase continuó la labor del compilador isabelino Richard Hakluyt, y reunió anécdotas, diarios, libros de bitácora, cartas, mapas e historias, además de publicar muchos relatos que Hakluyt había recopilado pero no alcanzó a publicar antes de su muerte, en 1616. Conjuntamente, los libros publicados por Hakluyt y Purchase constituyen el mayor compendio de relatos de viajes de los siglos XVI y XVII editado en Inglaterra.

116 Agradezco a Kim Hall que me llamara la atención sobre este pasaje, así como el análisis

Estos relatos exotizantes dan pie a varias observaciones con respecto a la representación del erotismo femenino homogenérico en la Edad Moderna temprana. En primer lugar, pese a la presunción de que las «lesbianas» no existían o eran invisibles, los autores occidentales disponían de un vocabulario para describir el deseo erótico de las mujeres hacia otras mujeres y de contacto mutuo.<sup>117</sup> Sea visto como resultado de la bujería, de una «promiscuidad femenina» inherente o de la carencia de hombres, el erotismo entre mujeres se concibe como una amenaza real, que se presenta de un modo inteligible recurriendo en gran parte a significantes de un pasado antiguo. El griego «tribad» y el latín «fricatix», que etimológicamente designan a mujeres que frotan con sus genitales el cuerpo de otras mujeres, ofrecen un léxico histórico y, en el relato de Glover, la lente habilitadora para condenar a las brujas de Fez y a las usuarias de los baños en Turquía.<sup>118</sup> En segundo lugar, una lógica arquitectónica parece estructurar estos relatos, toda vez que ciertos espacios físicos (el harén, los baños segregados y el bazar) posibilitan el contacto «antinatural» entre mujeres. En el caso del harén y de los baños, los autores imaginan que unos espacios construidos originariamente para impedir el acceso masculino y proteger la castidad de las mujeres facilitan la circulación de los deseos allí reclusos. En tercer lugar, estos relatos no solo dan por supuesto que las mujeres engañan de buen grado a sus maridos y dueños, sino también que los placeres eróticos homogenéricos resultan irresistibles una vez que se han experimentado. Todos los narradores consideran que el «ardor de la lujuria» que Nicholay y otros imaginan que fluye sin control entre las aguas del baño turco socava la autoridad patriarcal en el harén o la familia.<sup>119</sup> En cuarto

---

sis del mismo que hace en su libro.

117 Con la excepción de León, el Africano, un moro converso que vivió gran parte de su vida adulta en Italia, todos los demás autores eran nacidos en Europa. Withers y Glover eran ingleses, Nicholay, francés, de Busbecq, flamenco. Todos habían viajado a los países que describen. Todas sus obras estaban disponibles en la versión original en inglés o en una traducción del siglo XVII.

118 El uso de esta terminología da cuenta de la existencia de lo que podríamos llamar una prehistoria de la «tribada» en el período antiguo y medieval. Más adelante examino con mayor detalle esta prehistoria.

119 En el relato de León, el Africano, la trayectoria lógica que transforma una descripción «objetiva» en un relato admonitorio es el desplazamiento del foco de atención de la bruja perversa al marido bobo. El *Oxford English Dictionary* define «silly», bobo, en aquel tiempo como 1a) digno de piedad, compasión o simpatía; 1b) desamparado,

lugar, a pesar de su propósito descriptivo ostensible, esos viajeros emplean lo que a los oídos actuales suena como una retórica imprecisa y engañosa; por ejemplo, en las expresiones «cometer actos venéreos ilícitos», «arder de lujuria», «inclinaciones perversas» o «tocarlas y palparlas por todas partes». Al no concretar el carácter exacto de los actos eróticos aludidos, estos relatos presuponen y obstaculizan a la vez el conocimiento de esos «actos bestiales impuros» por parte de quien los lea.<sup>120</sup> En ausencia de relatos sobre prácticas análogas entre mujeres inglesas, dichas narraciones dan a entender implícitamente que las mujeres africanas y musulmanas son singularmente (aunque amorfamente) amorales en lo que respecta a sus deseos y prácticas eróticas.

El entrelazado figurativo de lo erótico y lo exótico en el marco de un discurso del colonialismo europeo racializado y cada vez más elaborado merece un análisis aparte. Sin embargo, en el presente contexto quiero centrarme en examinar cómo los imperativos protocolonialistas de dichos relatos contribuyen en última instancia a la representación erótica de las mujeres inglesas.<sup>121</sup> En efecto, hacia finales del siglo XVII, Jane Sharp, la primera mujer

---

indefenso; 2) débil, endeble, frágil, etc.; 3) inculto, zafio, ignorante. Este desplazamiento de la bruja al marido se efectúa a través de la figura intermediaria de la esposa: la mujer, en un primer momento supuestamente inocente e ingenua, pronto queda tan «seducida por los placeres» de una práctica erótica exclusivamente entre mujeres que envía a su marido para que lleve a su consorte hasta su casa. Si bien la adivina de Fez aparece representada inicialmente como una mujer que comete «actos venéreos ilícitos» con otras como ella, el interés principal del Africano, más que en el carácter antinatural o ilícito de sus deseos, parece residir sobre todo en la potencial influencia corruptora de su «ardiente lujuria», que da lugar a una inversión del tráfico masculino triangular de mujeres.

120 La imprecisión no es la norma retórica en los relatos de viajes, habida cuenta que las descripciones de la vestimenta, los métodos de cultivo, las operaciones militares, etc., son muchísimo más detalladas. La vaguedad puede deberse en parte en este caso a la ausencia de testimonios directos autorizados, dado que los hombres y los extranjeros no tenían permitido el acceso al harén o a los baños segregados reservados a las mujeres. Sin embargo, por mi parte, sugeriría que esa vaguedad también es un elemento constitutivo del discurso general sobre la sexualidad en aquel período; las alegaciones contemporáneas de sodomía son igualmente ambiguas. Esta imprecisión es justamente lo que intentan disipar los tratados de anatomía (y el discurso legal) del siglo XVII.

121 Lo que está en juego aquí no es tanto si las mujeres se entregaron realmente a las prácticas así descritas, sino sobre todo el proceso a través del cual adquirieron crédito las fantasías culturales sobre su existencia y las definiciones culturales de su significado en momentos históricos concretos. La observación de Greenblatt sobre la veracidad de las representaciones europeas del Nuevo Mundo parece relevante también para las

inglesa que escribió un manual de obstetricia, *The Midwives Book* [El libro de las parteras],<sup>122</sup> hace alusión a esos relatos pseudoantropológicos cuando describe a las mujeres que hacen un uso «antinatural» de sus genitales. Señala que esos incidentes «son frecuentes» en «las Indias y en Egipto»; sin embargo, a continuación afirma que el contacto «antinatural» entre mujeres se da sobre todo fuera de las fronteras de Inglaterra: «Jamás he tenido noticia de ello, salvo en un único caso, en este país» (45). Y concluye diciendo que «si hubiera alguno harían todo lo posible por mantenerlo oculto por vergüenza» (45), una afirmación que, con su sintaxis ambigua, podría referirse a mantener los genitales ocultos o las prácticas eróticas en secreto.<sup>123</sup> Luego, en un pasaje posterior, escribe:

Ya he dicho que en algunas mujeres el clítoris es tan largo que se puede ver colgando de sus partes privadas y no solo el clítoris, que se sitúa detrás de las alas [los labios genitales], sino también las alas ... En algunos países crecen tanto que el cirujano los corta para evitar problemas y deshonor, principalmente en Egipto; cuando los cortan sangran mucho y es difícil contener la sangre; por eso a las doncellas se les cortan pronto y antes de que se casen, pues hacia allí fluyen los humores y un movimiento excesivo los hace crecer tanto. Algunos hombres de mar dicen haber visto mujeres negras que van completamente desnudas y con esas alas colgando. (45-47)

Aunque Sharp no ilustra marginalmente esos pasajes con citas textuales de autoridades, sí que cita, en otra parte del libro, a León, el Africano. Por

---

representaciones europeas de Asia y África: «Solo podemos tener la certeza de que [esas representaciones] nos dicen algo sobre la práctica de representación europea» (*Marvelous Possessions*, 7). En efecto, el problema de la factualidad se tiene que considerar en el marco del género de la literatura de viajes, nacida en la intersección de lo antiguo y lo moderno, lo imaginado y lo encontrado, lo fabuloso (o monstruoso) y lo domesticado. Véanse también, Cambell, Hodgen y Friedman.

122 Para un análisis revelador de la apropiación y subversión de las ideologías dominantes sobre el cuerpo femenino que efectúa Jane Sharp, véase Keller.

123 La idea de Sharp según la cual las mujeres deberían «mantenerlo oculto» puede estar relacionada con la creciente privatización de las conductas eróticas que acompañó la ampliación de su discursividad, como argumento hacia el final del presente ensayo.

mi parte, sugeriría que el hecho de que minimice la frecuencia de los contactos homogenéricos entre las mujeres inglesas, así como el desplazamiento de las prácticas eróticas «antinaturales» atribuyéndolas a las mujeres foráneas, no responde meramente a un intento, convencional desde una perspectiva inglesa, de situar en otros países el origen de conductas y enfermedades inde-seables.<sup>124</sup> Tampoco es solo una muestra del imaginario colonial que, como ha demostrado Jonathan Goldberg, «es particularmente propenso a desear ver en otros los propios deseos» (*Queering*, 13). El gesto de Sharp es una estrategia propiciada por la literatura de viajes racializada que autoriza su descripción. Al mismo tiempo, registra (e intenta disipar) la preocupación por la posibilidad de que ese contacto erótico se estuviera dando en realidad entre mujeres inglesas; un temor que podría estar suscitado tanto por la creciente circulación de representaciones anatómicas como por un aumento de las prácticas homoeróticas.

Aunque hubo tratados de anatomía medievales, basados primordialmente en la autoridad escolástica, los tratados renacentistas, generados a partir de «nuevos» métodos empíricos de observación y disección, fueron ganando aceptación tras la publicación, en 1543, de *Fabrica* de Andreas Vesalio, en latín. Asimismo, aunque ya se disponía de unos pocos tratados de obstetricia antiguos y medievales,<sup>125</sup> su amplia circulación en la segunda mitad del siglo XVI impulsó la publicación de un número creciente de manuales, en latín y en lengua vernácula, a lo largo del siguiente siglo. *The Midwives Book* de Sharp, como la mayoría de manuales vernáculos, era una síntesis de textos autorizados, antiguos y modernos, combinados con las prácticas del momento, con instrucciones para las «mujeres en edad de procrear» sobre «cómo actuar» en la «concepción, procreación, gestación y lactancia» de las criaturas. Como en casi todos los manuales de anatomía del siglo XVII, su comentario sobre el «tribadismo» sigue inmediatamente a continuación de la descripción del clítoris y su posible alargamiento. En la lógica estructural que informa esos

124 La sífilis es un buen ejemplo. Véase mi capítulo sobre los discursos ingleses con respecto a la sífilis en *Desire and Anxiety*.

125 En particular, los textos de Sorano de Éfeso, publicados por Owsei Temkin bajo el título de *Gynecology* [Ginecología], y de Trótula de Salerno, publicados por Elizabeth Mason-Huhl bajo el título *The Diseases of Women* [Las enfermedades de las mujeres]. Véase también *Medieval Woman's Guide to Health: The First English Gynecological Handbook* de Beryl Rowland.

textos, el clítoris y la «tríbada» se sitúan invariable y tácticamente juntos, como si la descripción de lo uno quedase incompleta sin la de lo otro.

Cuando se publicó el manual de Sharp, en 1671, el clítoris descubierto supuestamente, o en realidad redescubierto, en 1559 por dos anatomistas italianos, Realdo Colombo y Gabriele Falloppia, y cuya existencia fue disputada por Vesalio (la autoridad reinante en materia de anatomía) ya era un objeto de indagación absolutamente fetichizado, aunque todavía controvertido.<sup>126</sup> Reconozco que resulta difícil tomarse en serio el entusiasmo que acompañó la inclusión del clítoris aclamada como un descubrimiento en el discurso anatómico. Audrey Eccles menciona sucintamente el problema cuando afirma que «sería una ingenuidad imaginar que [Colombo y Falloppia] efectivamente lo descubrieron o que al declarar que era la sede principal del placer en las mujeres hicieron una gran revelación» (33-34). Sin embargo, aunque la reivindicación de una experiencia previa de las mujeres sobre sus cuerpos va bien encaminada la experiencia del placer erótico no depende de la capacidad para nombrar la fuente del mismo, su ironía tiende a elidir el hecho de que el clítoris solo recibió un nombre bajo los auspicios de la anatomía y solo una vez nombrado adquirió existencia como una localización, una función, un órgano. A pesar de la ceguera histórica en relación a la corporeidad femenina que revela retrospectivamente ese «redescubrimiento» por parte de los anatomistas y a pesar de la intersección de conocimiento, poder y misoginia manifiesta en el debate sobre la existencia del clítoris, la incorporación de este órgano a un ámbito específico del conocimiento «moderno» otorgó al placer erótico femenino una nueva articulación, aunque fuese ambivalente.

Dicha articulación trajo consigo una crisis en la representación. Más allá del debate entre los anatomistas que discutían su existencia, la representación del clítoris también focalizó las inquietudes sobre los significados culturales del cuerpo femenino. Tras la llegada a Inglaterra de láminas anatómicas

---

<sup>126</sup> Katharine Park deja claro que este «descubrimiento» fue de hecho un «redescubrimiento» de información conocida que «había pasado inadvertida a los teóricos médicos medievales que escriben en latín. Confundidos por la imprecisión lingüística de las fuentes árabes y la terminología vacilante empleada por sus traductores al latín, tendían a identificarlo [al clítoris] con los labios menores o a considerarlo, siguiendo a Avicena, como una formación patológica presente solo en unas pocas mujeres» (7). Me he basado mucho en el análisis de Park sobre este «redescubrimiento» moderno y la ulterior disputa sobre la existencia del clítoris.

procedentes de Italia, Francia, España y Alemania, y a medida que médicos y parteras ingleses aportaban sus propios métodos de transmisión textual de la «nueva ciencia» anatómica, se fueron desarrollando estrategias adaptativas o de incorporación, en el sentido más literal. La trayectoria de dichas estrategias sugiere que esta «edad del descubrimiento» del clítoris fue un momento crucial en la historia cultural de las mujeres, la corporeidad y el erotismo. En el curso del siglo siguiente, con la progresiva integración de la información sobre esa «nueva» parte anatómica en un marco corporal antiguo, se comenzó a desarrollar un discurso que fijaba cada vez más la atención en el clítoris como inquietante emblema corporal de la potencia erótica femenina.

Descrito por primera vez por Colombo, en *De re anatomica* (1559), como «la sede del goce en la mujer», el clítoris se incorporó al discurso anatómico como fuente habilitadora de la vitalidad reproductiva femenina. El influyente tratado de Colombo, reproducido al pie de la letra por los autores médicos durante dos siglos, indica que si no se presta suficiente atención a este órgano, la mujer no concebirá ni deseará hacerlo, puesto que es el único que gobierna la expulsión del semen femenino. En 1615, la existencia del clítoris ya estaba tan bien establecida que Helkiah Crooke le dedicó bastante atención en su *Microcosmographia: A Description of the Body of Man* [Microcosmografía: una descripción del cuerpo del hombre], el primer tratado de anatomía inglés que examinó la forma, función y papel del clítoris:

[El nombre del clítoris] procede de una palabra obscena que significa contracción, pero en lenguaje decoroso se le llama la verga de la mujer. Es una pequeña formación situada en la zona adiposa superior delantera media de las partes [los genitales], en el extremo superior de la hendedura mayor donde se juntan las ninfas [los labios genitales] y corresponde al miembro del hombre, del cual difiere por su longitud, la ausencia de un conducto común y también de un par de músculos; pero coincide en cuanto a su posición, substancia y composición. En efecto, consta de dos cuerpos nerviosos (que Laurencio llama ligamentos) redondeados por fuera, duros y gruesos; pero esponjosos y porosos por dentro, que cuando el espíritu los anima pueden erguirse y aflojarse cuando este se disipa[;] esos cuerpos, como los de la verga del hombre, están llenos de san-

gre negra, densa y vivaz ... La cabeza, que Juvenal designa apropiadamente como tentigo [deseo], está recubierta de una piel fina formada por la conjunción de las ninfas, a semejanza de un prepucio. Posee una entrada pero sin un conducto; también posee pequeños vasos que discurren por la parte posterior, como en la verga de un hombre; y aunque en la mayoría de los casos no presenta más que una pequeña protuberancia oculta bajo las ninfas, difícil de localizar salvo indagando ... (238)

Con refrescante ironía, Crooke sigue a Colombo y designa al clítoris como «*aestrum veneris & dulcendo amoris [y] sede especial del placer en los abrazos venéreos [de las mujeres], como Columbus imaginó haber descubierto*» (238, las cursivas son mías).

De las anatomías de Columbus y Crooke se desprenden dos observaciones. En primer lugar, la asociación del clítoris con el pene evidente no solo en el término coloquial «verga femenina»<sup>127</sup> sino también en las analogías que establecen entre las estructuras y funciones masculinas y femeninas confirma la observación de Laqueur cuando señala que las homologías informaron la percepción anatómica dominante de los genitales femeninos. El hecho de concebir la morfología femenina esencialmente como una *imitación* tiene implicaciones que van mucho más allá del ámbito descriptivo de la anatomía hasta llegar a autorizar interpretaciones particulares de las prácticas eróticas. La hegemonía de estas interpretaciones es, no obstante, lo que el presente ensayo intenta rebatir. En segundo lugar, además de quedar subsumidas en el modelo masculino, las representaciones del cuerpo femenino quedan circunscritas dentro del marco de la ideología reproductiva dominante. Crooke reitera a Colombo cuando afirma que el clítoris «estimula el deseo y da placer en la cópula, pues sin ello el bello sexo no desearía los abrazos nupciales, no

---

127 Como señala William Engel, el término coloquial *yard* [verga en una de sus acepciones] «procede del inglés antiguo *gyrd*, que significa una vara, una rama o un tallo; también se ha usado para designar una unidad de longitud [la yarda] ... Pero la palabra *yard* también encubre otro origen y significado ... Derivada del inglés antiguo *geart* tiene el significado múltiple de una valla, una morada, una casa, y es el segundo elemento de *ortgeard*, que en inglés antiguo significa huerto. *Yard* es, por lo tanto, algo que está rodeado por todos lados; es un espacio abierto, cercado para el cultivo o para actividades productivas; señala una unión de la morada y la tierra».

encontraría placer en ellos y tampoco concebiría como resultado» (238).<sup>128</sup> Deseo, placer y concepción quedan fusionados en una concisa afirmación. Cualquier diferencia entre uno y otro queda abolida en el marco de la política de la reproducción.

Por un lado, la política reproductiva autoriza una cierta dosis de placer femenino, en la medida en que los modelos hipocráticos/galénicos legitiman una ideología erótica que respalda la mecánica fisiológica de la estimulación femenina. Por consiguiente, se instaba a los maridos a dedicar un tiempo a estimular a sus esposas, como en la traducción de Johnson, de 1634, de la obra del cirujano francés del siglo XVI Ambroise Paré:

Quando el marido entra en la alcoba de su esposa debe entreternerla con todo tipo de coqueteos, actitudes lascivas y estímulos venéreos, pero si la nota lenta y más fría deberá acariciarla, abrazarla y estimularla, y no irrumpir bruscamente, tras la rápida distensión de los nervios [del pene], en el campo natural [la vagina], sino por el contrario deslizarse poco a poco, intercalando más besos ansiosos con palabras y expresiones lujuriosas, palpando sus partes y recovecos secretos, con objeto de que se encienda y se inflame el deseo venéreo, pues así, por fin, el vientre se esforzará y se expandirá ferviente, deseoso de emitir su propio semen. (889)

Así «inflamado el deseo venéreo», se suponía que la mujer experimentaba un placer físico dos veces más intenso que el del hombre: «Pues mientras el placer del hombre en la cópula consiste esencialmente en la emisión del semen, las mujeres gozan tanto con la emisión del suyo como al recibir el del hombre» (*Aristotle's Experienced Midwife*, s. pág.).

Por otro lado, el placer femenino y el potencial excesivo para el mismo podían causar problemas reproductivos y anatómicos, señalados por un clítoris que crecía más allá de los límites «normales»:

---

<sup>128</sup> Esta afirmación aparece reproducida literalmente en la edición ampliada de 1684 de *A Directory for Midwives* [Guía para parteras] de Nicholas Culpeper, publicado por primera vez en 1641, y en *Aristotle's Master-Piece* [Obra maestra de Aristóteles] (1684) de autoría anónima.

Sin embargo a veces este [el clítoris] crece hasta alcanzar tal longitud que cuelga fuera de la hendidura como el miembro de un hombre, especialmente cuando el contacto de la ropa lo irrita, y así se va ensanchando y creciendo hasta alcanzar una rigidez como la de la verga de un hombre. Y de esta parte abusan esas mujeres infames llamadas tribadas (citadas a menudo por muchos autores y merecidamente castigadas en algunos estados) para la mutua satisfacción de sus deseos lujuriosos y antinaturales. (Crooke, 238)<sup>129</sup>

Que este discurso de la Edad Moderna temprana confunda la penetración clitoridiana (en cuyo caso la hipertrofia tendría que ser extrema), los frotamientos y la masturbación (para la cual un clítoris de gran tamaño podría resultar útil pero no necesario) no desvirtúa el hecho de que el placer femenino era a la vez necesario y una amenaza potencial para las relaciones patriarcales en los inicios de la modernidad. Lo cual no implica que los significados de estos términos o de las conductas que significan fuesen estables. Katherine Park, por ejemplo, reserva el uso del término «tribadismo» para designar la actividad erótica del frotamiento y afirma que «los debates jurídicos y teológicos renacentistas sobre el sexo lesbiano» empleaban «distinciones sumamente claras entre el frotamiento y la penetración» (22).<sup>130</sup> Si bien coincido

---

129 Culpeper asocia la hipertrofia clitoridiana al hermafroditismo: «Algunos son de la opinión, y yo casi podría alinearme con ellos, de que esa clase de criaturas que ellos llaman hermafroditas, que dicen que poseen los genitales tanto de los hombres como de las mujeres, no son más que mujeres en quienes el clítoris asoma externamente y se asemeja así a la forma de una verga; que quienes los han visto anatomizados juzguen si esto es verdadero o falso; no obstante, tanto la razón como la autoridad admiten que cuanto mayor es el tamaño del clítoris en las mujeres, más lujuriosas son» (*Directory*, 23).

130 Además de sus lecturas de literatura médica francesa, Park cita un pasaje de *Apologia pro Herodoto* [Apología de Heródoto] del humanista francés Henri Stephen Estienne (cito aquí a partir de *Apology of Herodotus*, traducción inglesa de 1607 del original en latín):

Estos ejemplos [de matrimonio entre dos mujeres] nos muestran que nuestra época puede preciarse (sin menoscabar los vicios de tiempos anteriores) de tener también los suyos propios y peculiares. Pues este proceder suyo [la penetración con un consolador] nada tiene en común con lo practicado por esas famosas meretrices, antaño llamadas tribadas. (69)

con ella en que la penetración mediante el clítoris ampliado, los dedos o un consolador significaba la máxima usurpación de las prerrogativas masculinas y, por consiguiente, era la práctica más señalada y la más duramente castigada,<sup>131</sup> el uso del término «penetración» obvia el tema de la naturaleza del «instrumento» empleado. Por mi parte, querría sugerir que las prácticas concebidas popularmente como «tribádicas» a menudo no distinguían, y de hecho no podían distinguir, entre la penetración clitoridiana y el frotamiento. Un clítoris alargado podía ser un instrumento tanto para la fricción como para ser introducido y a los autores de los tratados de anatomía y la literatura de viajes no parece preocuparles delimitar la diferencia. Si bien la evolución de la jurisprudencia requirió progresivamente, y por consiguiente creó, términos y delimitaciones cada vez más precisos (como también ocurre con la formalización de las definiciones legales de «sodomía» en el siglo XVII), lo artificioso de esta seudoprecisión puede haber resultado evidente para aquellas cuyos cuerpos eran los más íntimamente concernidos.

La descripción del «tribadismo» que hace Crooke en 1615 (donde cita marginalmente a León, el Africano, y a Celio Aureliano [un traductor de Sorano al latín] bajo el epígrafe «Tribades odiosae feminae») vuelve a presentarnos las imágenes «antropológicas» racializadas empleadas por primera vez por los autores de relatos de viajes unos decenios antes. Y, sin embargo, algo ha cambiado en el curso de esta transferencia intertextual de un dominio discursivo al otro. En efecto, ninguno de los autores de relatos de viajes menciona el «abuso» de una parte concreta del cuerpo. Aunque los pepinos y los baños públicos constituyen una gran amenaza, en sus descripciones no ronda el fantasma de ningún clítoris; todas las mujeres foráneas, no cristianas, más bien son simplemente sospechosas de albergar un deseo presuntamente ilimitado y engañoso. En cambio, con la publicación de descripciones anatómicas del clítoris, la imprecisión da paso a una precisión seudocientífica, a la vez que la localización del erotismo femenino transgresor se desplaza de

---

Personalmente argumentaría que el afán de Estienne por separar la penetración con un consolador del «tribadismo» guarda más relación con su alegato más general contra la degeneración moral de la época moderna que con las ideas populares sobre el «tribadismo». También podría ser indicativo de una diferencia nacional, dado que el uso de consoladores por parte de las mujeres parece preocupar mucho más a los hombres franceses que a los ingleses.

131 Véase mi ensayo «The (In)Significance of 'Lesbian' Desire».

los excesos sociales de los climas mediterráneos a unos cuerpos femeninos excesivamente bien dotados.

Paradójicamente, la articulación «moderna» de la hipertrofia clitoridiana lleva incorporado el legado de las *mirabilia* [maravillas] medievales, género a partir del cual surgió la literatura de viajes.<sup>132</sup> Mary Campbell señala que: «Las cualidades de las maravillas orgánicas responden a criterios característicamente grotescos: dimensiones hiperbólicas, multiplicación de algunas partes del cuerpo y fusiones de especies». (71)

Asimismo:

Lo maravilloso es marginal, biológica y culturalmente, aunque se puede emplear como representación de un deseo central e interior. Lo maravilloso también es, en parte, un fenómeno retórico. Una descripción más bien sucinta especialmente cuando se comunica bajo la forma de la distorsión de algo familiar más que como algo esencialmente diferente genera una maravilla. (249)

La «tribada», como fenómeno reconocible para una epistemología específicamente moderna, nació discursivamente a través de la elaboración de una «maravilla» y su inserción en la anatomía. A principios del siglo XVII, un paradigma del deseo se transmutó, bajo los auspicios de la anatomía, en un paradigma de la estructura corporal: lo que impulsa la conducta ilícita de la «tribada» ya no es su mente inconstante o su alma pecaminosa sino su morfología exclusivamente femenina pero masculinizada.<sup>133</sup> Si la hipertrofia clitoridiana causa el «tribadismo» moderno, este es a su vez inconcebible sin aquella.<sup>134</sup> La anatomía ofrece un mapa para esta vinculación.

<sup>132</sup> Aunque los libros de maravillas medievales presentan de manera habitual una diversidad de monstruos y también amazonas, ninguno incluye a las «tribadas» en sus clasificaciones.

<sup>133</sup> Durante la Edad Moderna temprana, los conceptos de «tribadismo» y sodomía se despliegan de manera disyuntiva; el esencialismo anatómico que subyace en la morfología de la «tribada» no es tan evidente en la figura del/la sodomita, cuyas acciones se consideraban una medida del potencial pecaminoso de todos los seres caídos.

<sup>134</sup> No pretendo sugerir con esto que el discurso del «tribadismo» subsumiera todas las formas de deseo femenino homogenérico. Véase mi ensayo «The (In)Significance of

El mapeo del cuerpo «tribádico» genera y es producto de un esencialismo anatómico que ha asediado al discurso moderno desde entonces. Dicho esencialismo no es el resultado de unas realidades corporales naturales sino de una estrategia encaminada a organizar y hacer inteligible la pluralidad de estructuras y conductas corporales dentro de los límites conceptuales de las jerarquías cosmológicas y terrenales propias del Renacimiento. La producción de un esencialismo anatómico en el siglo XVII está asociada a otros desplazamientos históricos: al igual que el discurso de la anatomía se apropia de los tropos de los relatos de viajes, la «antropología» racializada, fruto de un imperativo protocolonialista, queda desplazada momentáneamente en favor de una articulación y consolidación de la forma corporal normativa. Con lo cual no pretendo sugerir que las comparaciones transculturales ya no sean relevantes; más bien se establece una dinámica compleja de articulación y desarticulación, conocimiento e ignorancia, que complica la citada exposición. Al presentar el «tribadismo» como «satisfacción mutua» de «deseos lujuriosos» que es «citada a menudo por muchos autores» y «merecidamente castigada», citando al Africano pero sin localizar esas prácticas en ningún país concreto, la descripción de Crooke ignora, o elide deliberadamente, la posible existencia del «tribadismo» en Inglaterra.<sup>135</sup>

Y sin embargo, la presunción tácita de la otredad nacional del «tribadismo» confiere a la descripción de Crooke un aire de impavidez que comienza a resquebrajarse a mediados de ese siglo. En su traducción y ampliación del manual de anatomía en latín de su padre, publicada en 1653, Thomas Bartholin se inspira en Crooke para el epígrafe «Sobre el clítoris» y luego procede a recontextualizar las prácticas «tribádicas». Después de designar a esas muje-

---

‘Lesbian’ Desire».

135 En este contexto, es interesante señalar que las referencias a la «tribada» (tomadas de León, el Africano) en la segunda edición de *Des Monstres et prodiges* (1573) de Paré fueron expurgadas de la tercera edición por la inquietud que suscitaban en las autoridades francesas. Jean Céard, traductor de Paré, señala que este se vio obligado a sustituir su comentario sobre León, el Africano, por una cita mucho más breve sobre un caso francés reciente de dos mujeres condenadas por sodomía; posteriormente, acabó eliminando todo el pasaje sobre los genitales femeninos. Laqueur y Park contextualizan esta censura. Park señala que Paré «había asegurado a sus críticos de la Facultad de Medicina que la deformidad que permitía a las mujeres practicar el sexo entre ellas era sumamente rara; tanto —escribió— ‘que por cada mujer que la presenta, hay diez mil sin ella’. Sus sucesores no podían contar con el respaldo tranquilizador de esa certeza».

res como confricatrices o frotadoras, Bartholin introduce una referencia a la «práctica lasciva» de la Filene de Marcial y también de Safo. A continuación, tras citar la Epístola a los Romanos i.26 («Por eso los entregó Dios a pasiones infames; pues sus mujeres invirtieron las relaciones naturales por otras contra la naturaleza»), afirma que el clítoris recibe el nombre de *Contemptus virorum*<sup>136</sup> o «el Desprecio de los varones»<sup>137</sup> a causa de esas prácticas lascivas. Y en la misma vena comenta luego el tamaño del clítoris:

Habitualmente es de pequeño tamaño; al principio se encuentra oculto en su mayor parte detrás de las ninfas y después sobresale un poco. Pues el clítoris comienza a mostrarse en las muchachas cuando empiezan a enamorarse. Es de mayor o menor tamaño según las personas; en algunas cuelga como la verga de un hombre, lo que ocurre cuando las mozas jóvenes lo tocan y frotan con frecuencia, como prueban algunos ejemplos. Pero que llegue a crecer hasta el tamaño del cuello de un ganso, como dice Plater de uno, es del todo preternatural y monstruoso. Tulp cuenta un caso parecido de una mujer que lo tenía largo como la mitad del dedo de un hombre y grueso como el pene de un niño, lo que la impulsaba a desear relacionarse con mujeres de un modo carnal. Pero cuanto más crece esta parte, más dificulta la tarea del hombre. Pues en el momento de la cópula se hincha como la verga de un hombre y una vez erecto despierta la lujuria. (*Anatomical History*, 77)

Al morfologizar a la «tríbada», la anatomía, paradójicamente, la aproxima: los excesos eróticos que se atribuían a las mujeres foráneas se pueden encontrar ahora en los cuerpos cristianos de «muchachas» y «mozas jóvenes» que se tocan a solas y entre ellas. Esta «anglicanización» de la retórica anatómica sugiere que no es solo el tamaño exagerado del clítoris lo que puede

<sup>136</sup> Traducido al francés como «*le mespris des hommes*» (Park 12).

<sup>137</sup> En la traducción al castellano se ha seguido la traducción francesa. En inglés aparece traducido como «*the Contempt of Mankind*» (el Desprecio de la Humanidad). El uso del término *Mankind* de *man*, hombre, y *kind*, tipo, categoría, clase, revela un claro salto semántico de la categoría «varón» (vir, en latín) a la categoría «ser humano». (*N. de la T.*)

«dificultar la tarea del hombre», sino también el interés erótico de las mujeres por su propio cuerpo y el de otras.<sup>138</sup>

La constante asociación entre lo que debieron de ser aberraciones físicas proporcionalmente insignificantes y transgresiones sociales relativamente menores indica una preocupación, no tanto por un aspecto antinatural del cuerpo, sino por el uso antinatural que se pudiera hacer de cualquiera de sus partes. La hipertrofia del clítoris como medida potencial de todos los cuerpos femeninos actúa como metonimia de la capacidad supuestamente desorbitada de las mujeres para el placer. A medida que los tratados de anatomía, como el de Bartholin, comenzaron a invocar referencias admonitorias y citas bíblicas (ejerciendo cada vez con mayor frecuencia la función de manuales de conducta) y se fue haciendo más insistente el repudio del placer femenino por parte de sus autores, adquirió también mayor enjundia el fantasma del clítoris desmesurado que, si no alcanzaba el tamaño del «cuello de un ganso», podía ser sin embargo grueso como «el pene de un niño».<sup>139</sup> Y la amplificación discursiva y la hipérbole garantizaban excelentes ventas en el ámbito del género pseudopornográfico de los manuales de consejos matrimoniales, fruto de la intersección entre los manuales de anatomía y los de buena conducta. Por ejemplo, el inmensamente popular *Conjugal Love; or, The Pleasures of the Marriage Bed* [Amor conyugal; o los placeres del lecho matrimonial] de Nicholas Venette (conocido también como *El arte del amor conyugal*) afirma:

Las mujeres lascivas a menudo abusan de esa parte. La lesbiana Safo no habría adquirido jamás tan poco atractiva reputación si esa parte suya hubiese sido menor. He visto a una niña de ocho años que ya tenía el clítoris del tamaño de un dedo meñique; y si esta parte crece con la edad, como probablemente ocurrirá, estoy convencido de que ahora ya ha de ser tan largo

---

<sup>138</sup> La traducción de Johnson del texto de Paré, de 1634, también invoca el fantasma de la masturbación cuando detalla la etimología de «clítoris»: «Colombo lo llama Tentigo, Falopio, Cleitoris, del cual se deriva la tristemente famosa palabra Cleitorizein (que significa tocar imprudentemente esa parte). Puesto que es una parte obscena, quienes deseen saber más al respecto, tendrán que leer a los autores que he citado» (130).

<sup>139</sup> *Complete Midwives Practice Enlarged* de Culpeper afirma asimismo que «se ha observado que [el clítoris] puede llegar a crecer fuera del cuerpo hasta la anchura de cuatro dedos».

como el de la mujer que menciona Plater, que lo tenía tan largo y tan grueso como el cuello de un ganso. (19)<sup>140</sup>

La amplificación discursiva de la amenaza que suponía esa «polla» cada vez más grande fue lo que, a mi entender, indujo a Sharp a resucitar, en 1671, el imperativo colonialista, salir en defensa de las mujeres inglesas y expulsar de Inglaterra a la «tribada».

Con la incorporación y la apropiación por parte de la anatomía de las observaciones de los autores de relatos de viajes, el clítoris y la «tribada» se presentan paratácticamente como formas mutuamente constitutivas de la materia femenina. A la vez que la «tribada» funciona como «otro» abyecto con respecto al cual se define un cuerpo femenino normativo, el clítoris aparece representado como indicio metonímico de la «tribada» antinatural y transgresora. La representación anatómica de la capacidad de placer del cuerpo femenino que podía beneficiar potencialmente a las mujeres cuyas prácticas sexuales estaban en consonancia con las exigencias reproductivas se contrapone al mal uso no reproductivo del placer por parte de la «tribada».

Que los anatomistas se tomaban muy en serio este mal uso queda patente en las asociaciones retóricas entre anatomía, erotismo y cirugía que van forjando con creciente frecuencia en sus obras. Visto que el recorrido narrativo de estos textos va avanzando monótonamente de una descripción de los genitales normativos a un comentario sobre la hipertrofia clitoridiana para de ahí pasar a la vituperación de la «tribada», tal vez no deba sorprendernos que el discurso a menudo acabe con la recomendación de una amputación genital. Paré, que en su comentario inicial sobre el «tribadismo» confunde el clítoris con los labios genitales, recomienda la amputación de los mismos,<sup>141</sup> y Bartho-

<sup>140</sup> El libro de Venette se reimprimió ocho veces antes de su muerte, en 1698; la edición inglesa de 1750 que cito aquí se presenta como la «vigésima». El otro texto popular (y frecuentemente reeditado) de este género, *Aristotle's Master-Piece*, da un repaso bastante rápido al tema del clítoris y se limita a afirmar que es «la sede del placer venéreo, semejante a una verga por su situación, substancia, composición y erección, pudiendo llegar a crecer a veces hasta dos pulgadas fuera del cuerpo, pero esto ocurre raramente, salvo en caso de lujuria extrema o de un accidente extraordinario» (105). Publicado por primera vez a mediados del siglo xv, la amplificación discursiva del siglo xvii no parece haber alterado sus posteriores ediciones.

<sup>141</sup> Paré interpreta la descripción de las adivinas que hace León, el Africano, como una

lin cita con aprobación la práctica de la circuncisión femenina adoptada en la antigüedad y en los países de Oriente. Nicholas Culpeper va un paso más allá en su *Fourth Book of Practical Physik* [Cuarto libro de física práctica] publicado en 1684 junto con su muy vendido *Directory for Midwives* [Guía para parteras], donde ofrece instrucciones precisas para la extirpación del clítoris de tamaño excesivo y también los labios genitales.<sup>142</sup> Pese a sus diferencias, una lógica común estructura estos textos: el «tribadismo», identificable por la presencia de una hipertrofia genital, se puede erradicar mediante una intervención

---

referencia a los labios menores. Crooke (que no identificó ninguna diferencia entre uno y otros) habla de la amputación labial (pero no clitoridiana): «A veces crecen mucho por un lado, más raramente por ambos; y esto no es tan corriente en las doncellas como en las mujeres ... que por la afluencia de humores, por la manipulación excesiva, por incomodidad y vergüenza (siendo en muchos países causa notable de irritabilidad e inmodestia) necesitan la ayuda de los cirujanos para cortarlas (aunque sangran mucho y cicatrizan con dificultad) especialmente entre las egipcias, entre quienes este accidente es muy habitual (como dijo Galeno). Por eso los amputan a las doncellas antes de que crezcan demasiado y antes de casarse» (237). Este pasaje va acompañado de la siguiente nota impresa al margen: «Las mujeres egipcias son lascivas».

<sup>142</sup> El pasaje completo del *Fourth Book of Practical Physik* dice así:

Las *aloe* o alas de las partes privadas de una mujer son carnosas, suaves y esponjosas, con la forma y el color de la cresta de un gallo; la parte superior es dura y enervada y se hincha como una verga durante la excitación venérea, con mucho fruto. Esta parte a veces es del tamaño de la verga de un hombre y se solía creer que esas mujeres se convertían en hombres.

Esto se debe a que esta parte recibe demasiado alimento o a que se afloja al tocarla a menudo.

Actualmente no es seguro cortarla sino que primero se usan secadores y discussers [?] con adminículos que son como un bramante; luego se cauteriza suavemente sin causar dolor con sustancias cáusticas como alumen o *Aegyptiacum*.

Se aplica el unguento de *Aegyptiacum*, aceite de resina, rosas, cera, media onza de cada. Si esto no da resultado, se amputa o se hace una ligadura con hilo de seda o crin de caballo hasta que pierda fuerza.

Aetitus enseñó la vía para la amputación de lo que él llama la ninfa o clítoris, entre ambas alas; pero con cuidado de no causar dolor o inflamación.

Algunas excrecencias crecen como una cola y ocupan todas las partes privadas; difieren del clítoris pues el deseo venéreo aumenta allí y el roce de las ropas causa lujuria; pero cuando hay una excrecencia de carne, debido al dolor no pueden soportar la cópula, pero esta excrecencia se puede amputar más fácilmente que un clítoris porque es toda superflua. (3-4)

quirúrgica.<sup>143</sup> La hipertrofia anatómica no solo es causa de «tribadismo», sino también un indicio y un síntoma físicos que se pueden y se deben eliminar. Tanto si lo que se amputa es el clítoris como si son los labios genitales, lo que se está extirpando ideológicamente es un placer que supera al rechazo que suscita.

La apropiación discursiva de las descripciones y preocupaciones de los viajeros por parte de la anatomía pone de manifiesto la aparición de un conflicto social en torno al modo de representación del deseo, el placer y la corporeidad femeninos. Dicho conflicto es producto de una «psicomorfología» las fantasías que estructuran y las estructuras que fantasean del clítoris en el siglo XVII. No sugiero con ello que el conflicto no existiera antes: la asociación del clítoris con un deseo inmoderado, y de la hipertrofia clitoridiana con el «tribadismo», ya se puede encontrar en los textos médicos de autores árabes medievales y de autores clásicos y de hecho puede haber sido una fuente de las descripciones de la Edad Moderna temprana.<sup>144</sup> En efecto, al centrar la atención en la interacción entre los discursos de los siglos XVI y XVII, no pretendo ocultar de ningún modo la prehistoria de la «tríbada» en el período antiguo y medieval. Esta prehistoria, evidente en la literatura y también en la ciencia, sitúa a la «tríbada» principalmente en Grecia y Roma, y no en África

<sup>143</sup> Laqueur argumenta que la clitoridectomía no se propugnó ni se practicó en Inglaterra hasta el siglo XVIII. Paré, Bartholin y Culpeper contradicen esta percepción, por lo menos en el plano de las recomendaciones si no en el de la práctica quirúrgica, aunque los consejos de Culpeper, en particular, parecen indicar algún conocimiento basado en la práctica efectiva. La amputación genital en este contexto occidental, si bien no es idéntica a la circuncisión ritual sancionada culturalmente, consigue no obstante algunos de los mismos fines: impone por la fuerza, y por lo tanto afirma, la invariabilidad, constancia y homogeneidad culturales.

<sup>144</sup> Para un examen de las anatomías clásicas y medievales, véase Park. Además, tanto la edición de Falloppia de 1562 como la de Laurencio de 1595 (ambas en latín y ambas disponibles en Inglaterra) mencionan brevemente a las «tribadas». No obstante, como señala Harriette Andreadis, las anatomías del siglo XVII «tienden a dedicar más espacio a sus descripciones con objeto de añadir comentarios moralistas». Que las representaciones de figuras procedentes de la cultura griega y romana y de la mitología aparecen como indicadores importantes de un cambio en las actitudes culturales con respecto al deseo homogenérico queda patente en el trabajo de Andreadis sobre Safo y en el de Patricia Simon sobre el Renacimiento italiano. Es también el tema de mi ensayo «'Let Us Kiss and Kiss Again (and Again)': Chaste Femme Love and the Perversion of 'Lesbian' Desire» [«Besémosnos y volvamos a besarnos (una y otra vez)»: Amor casto de *femme* y la perversión del deseo «lesbiano»], de próxima aparición.

o Turquía. Sin embargo, desde un punto de vista discursivo, las revoluciones políticas y lingüísticas del período clásico tardío y el período medieval oscurecieron su presencia europea; fue preciso que interviniera la interacción entre la literatura de viajes y la anatomía para volver a situarla en Europa.

En otras palabras, una categoría lingüística y social antigua renació y se transfiguró bajo los auspicios de unas epistemologías emergentes y la presión de nuevas exigencias culturales, dando lugar a nuevas significaciones que como me propongo argumentar son, además, específicamente modernas. La supervivencia en la medicina galénica de la Edad Moderna temprana de la antigua lógica binaria que está en el origen de la «tribada» griega interactuó con los nuevos esquemas conceptuales de representación de la diferencia de género, erótica y cultural. La categoría de la «tribada» en la Edad Moderna temprana no es solo producto de la negociación entre los modos antiguo y moderno de conocimiento, sino también entre distintos ámbitos epistemológicos que intentan cartografiar el cuerpo moderno. En este sentido, la «tribada» de los inicios de la Edad Moderna no es una criatura de origen exótico, importada a Europa por los autores de relatos de viajes, sino más bien el efecto discursivo de (1) la transposición a «temas» foráneos de categorías de inteligibilidad antiguas y medievales por parte de dichos autores y (2) la apropiación y reformulación de esos «mapas orientativos» por parte de la anatomía. Aunque aquí me he centrado en dos de los discursos que intervinieron en esta cartografía, no pretendo indicar con ello que sean los únicos géneros significativos para la formación de las categorías eróticas de la modernidad temprana.<sup>145</sup> La convergencia de estos discursos en la Inglaterra del siglo XVII estuvo al mismo tiempo en función, no solo de las vías transmisión del conocimiento, sino también de procesos sociales específicos que otorgaron renovada relevancia al interés por la potencia erótica femenina.<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup> Quiero agradecer a David Halperin que me ayudara a percibir que durante este periodo, más que la invención o el descubrimiento de la «tribada», lo que tiene lugar es su remodelación de conformidad con las exigencias culturales modernas.

<sup>146</sup> Esa amplificación discursiva no parece haberse limitado a la anatomía. La poesía y la dramaturgia empezaron a hablar con una retórica más bifurcada, en un momento en que las expresiones eróticas de la «amistad romántica» parecen haber requerido nuevas salvaguardas frente a las acusaciones de inmoralidad que acompañaban ciertos rumores sobre las mujeres de la Corte. Véase, por ejemplo, el comentario de Antonia Fraser sobre Hortensia Mancini, duquesa de Mazarino, una de las amantes de Carlos II.

Harriette Andreadis argumenta en «Sappho in Early Modern England» [Safo en la Inglaterra de los inicios de la Edad Moderna] donde examina las representaciones de Safo en diversos textos, incluidos los manuales de anatomía que «el interés salaz por el clítoris parece ir en aumento» a mediados del siglo XVII y sitúa «en o en torno a 1650» un desplazamiento discursivo en las representaciones inglesas del «tribadismo». Por mi parte, aunque no me aventuraría a situar esa transición en una década concreta, coincido con ella en que a finales de ese siglo tanto el discurso anatómico como la pseudo-pornografía elaborada a partir del mismo, además de conferir al erotismo homogenérico femenino un nombre y una morfología, también lo habían revestido de creciente oprobio.

Y sugeriría que la mayor difusión de esos discursos fue en parte función de una inversión social más intensa en el deseo en el seno de la pareja conyugal. El énfasis en la relación de compañerismo en la pareja conyugal, objeto de debate desde los inicios de la Reforma, pasó a ocupar un lugar hegemónico en el marco de una esfera de intimidad matrimonial cada vez más privada. Sin embargo, el deseo marital no adquirió una nueva significación en solitario. La conjunción de la pornografía y la anatomía parece indicar una creciente presión cultural en favor de una diferenciación entre deseo legítimo e ilegítimo. Los intentos de consolidar esa distinción fomentaron la correspondiente fetichización del cuerpo de la «tribada», un cuerpo que funciona como metonimia del potencial amenazador de toda mujer.

Las diadas contrapuestas de la modernidad se desarrollan por intermedio del legado clitoridiano común a todas las mujeres, un legado que es en igual medida histórico y psicológico, como también biológico.<sup>147</sup> Si el clítoris

---

<sup>147</sup> Historizar la producción de esencialismo anatómico ofrece un recurso para cuestionar los regímenes modernos de formación de la identidad, que obligan a las personas a elegir una entre solo dos «orientaciones» eróticas posibles o que intentan localizar el origen de esas elecciones en la biología. En efecto, el desarrollo histórico del esencialismo anatómico con objeto de hacer inteligible el comportamiento de la «tribada» ofrece una perspectiva desde la cual poder considerar el presente debate sobre los orígenes genéticos de la homosexualidad. Pienso que el hecho de que esos debates *tengan*, en efecto, una historia ayuda a disipar visiones utópicas de redención a través de la biología (expresadas en una convicción de que apelar a la genética dará paso al fin de la homofobia o al fin de las personas homosexuales). Las anatomías de la Edad Moderna temprana, más que autorizar la búsqueda moderna de un «gen gay», contienen una advertencia: habida cuenta que la «cura» de la hipertrofia clitoridiana era la

accede a la representación en compañía de la «tribada», si la «tribada» solo aparece en Inglaterra dotada de un clítoris hipertrofiado y si el clítoris debe ser extirpado siempre que la «tribada» asoma la cabeza, cabe inferir que estas asociaciones aportan la materia prima a partir de la cual comenzaron a construirse las categorías sociales de la «lesbiana» y la «heterosexual». La inauguración de «lo heterosexual» como modo de comportamiento erótico original, normativo y esencial se ve acosada, desde su primera articulación identificablemente «moderna», por el fantasma de una encarnación y una práctica que ponen en entredicho la prioridad analítica de la «heterosexualidad». Por consiguiente, en términos históricos, el «lesbianismo» no es, como quería verlo Freud, el embrión preedípico de una «heterosexualidad» adulta, sino algo que siempre acompaña a la «heterosexualidad» y amenaza con alterarla. En la psicomorfología que nuestro legado clitoridiano ejemplifica, el «lesbianismo», más que una alternativa a la «heterosexualidad» femenina, es su sosías transgresor, que «vio la luz» en el discurso moderno en el mismo momento cultural ambivalente que aquella.<sup>148</sup>

Hacer esta afirmación supone cuestionar la idoneidad de dos modelos analíticos que se están difundiendo actualmente en los estudios «lesbianos». Por un lado, mi intento de presentar una génesis social constructivista de los discursos eróticos anteriores a 1800 cuestiona el sesgo presentista de buena parte de los trabajos recientes, sobre todo cuando este implica que poco puede decirse sobre el erotismo femenino homogenérico antes de la aparición de los discursos modernos sobre la identidad.<sup>149</sup> Sin querer minimizar el poder del psicoanálisis y otras epistemologías de finales del siglo XIX para consolidar las identidades eróticas modernas, tengo el convencimiento de que subsumir el deseo y las prácticas eróticas en categorías modernas frustra la posibilidad

---

mutilación genital y que el castigo por el «tribadismo» (al menos en algunos países) era la muerte en la hoguera, el discurso de la anatomía resuena a través de la distancia de los siglos como una advertencia contra las promesas liberadoras de la biología.

148 En este sentido, mi análisis confirma en términos históricos la argumentación teórica de Judith Butler en «Imitation and Gender Subordination» y en «*The Lesbian Phallus and the Morphological Imaginary*», dentro de *Bodies That Matter* [Cuerpos que importan].

149 Este sesgo, que Foucault dotó de fundamento teórico, se suele articular explícitamente con poca frecuencia, mientras que mucho más a menudo se da por supuesto en el ámbito de la práctica crítica, donde la inmensa mayoría de los trabajos sobre el deseo erótico homogenérico se refieren a representaciones posteriores a 1850.

de indagar sobre la construcción de la divisoria homo/hetero y también sobre la función reguladora de la identidad. Las construcciones eróticas de la modernidad son producto de un proceso, más que significantes de un suceso. La construcción de la «tribada» en la Edad Moderna temprana demuestra que el esencialismo anatómico que sustenta las formaciones modernas de la identidad no es un elemento original del régimen del sujeto; al contrario, más bien es anterior a estas formaciones y contribuye a su constitución.<sup>150</sup>

Al mismo tiempo, las «tribadas» no eran «lesbianas». Y el mapa del cuerpo «tribádico» que traza la anatomía, si bien ofrece un medio para comprender los antecedentes históricos de las identidades modernas, no reinscribe dichas identidades como históricamente invariables o como evidencias conocibles. Mi estudio contraviene, por tanto, el relato (re) esencializante que está resurgiendo en los estudios «lesbianos» en estos momentos, de manera especialmente persuasiva en *The Apparitional Lesbian* [La lesbiana fantasmal] de Terry Castle. Cuando Castle alega que la lesbiana (sin comillas) «no es un invento reciente» (8), soslaya el problema más difícil de determinar exactamente cuándo, y bajo qué auspicios, *tuvo lugar* la construcción de la «lesbiana». Su intento de dar visibilidad a la «lesbiana fantasmal» antes de 1900 da por supuesta la cohesión del «lesbianismo» con la Ilustración, en vez de examinarla; como resultado, la «edad oscura» de la que ella intenta rescatar a la «lesbiana» simplemente queda relegada a un pasado más distante. Si uno de los placeres que depara la lectura de *The Apparitional Lesbian* es que demuestra la centralidad del deseo femenino homogenérico en la cultura occidental moderna (de modo muy parecido a lo que hace Eve Sedgwick con respecto al homoerotismo masculino), una de las decepciones es que Castle hace esto sin formular las condiciones históricas de la centralidad fantasmal de la «lesbiana». Además, dar por supuesto que una ya sabe, en un sentido «corriente», «vernáculo», qué es una «lesbiana» (*Apparitional Lesbian*, 15) y que a partir de esa noción estable puede establecer una conexión a través del tiempo y las culturas, oscurece el reconocimiento de que esa noción, más que una posición a partir de la cual puedan hacerse

---

<sup>150</sup> Véanse dos interpretaciones elaboradas de este problema, en la introducción de Jonathan Goldberg y el epílogo de Margaret Hunt a *Queering the Renaissance*. Además, como señala Hunt, la definición misma del «sujeto» apenas ha estado al alcance de las mujeres en las mismas condiciones en que lo ha estado para los hombres.

afirmaciones autónomas, es sobre todo el resultado de la normalización de unos discursos cuya historia he rastreado aquí.<sup>151</sup>

Bajo los auspicios de discursos protoc coloniales se generó un nuevo nexo de nociones modernas sobre los cuerpos femeninos. Las condiciones primarias merced a las cuales, en siglos posteriores, algunos cuerpos femeninos serían apreciados como capital reproductivo, mientras que otros eran condenados por usurpar prerrogativas masculinas y buscar placeres autónomos, entran dentro de la lógica de esta epistemología emergente. Si bien es cierto que los regímenes del conocimiento ilustrado inauguraron la categoría del «sujeto» a partir de la cual se generaría la «identidad lesbiana» (por obra de Freud *et al.*), dichas epistemologías heredaron los contornos corporales de ese sujeto de los manuales de anatomía del siglo XVII.

Una vez evidenciada la deuda de Freud con mapas corporales preexistentes, ello nos obliga a cuestionar la idoneidad de las metonimias espaciales para organizar nuestra comprensión de la relación entre cuerpos, identidades y deseos. Si la psicomorfología del clítoris demuestra hasta qué punto el clítoris y la «lesbiana» se constituyen mutuamente por obra de una dinámica colonialista (que reprime tanto como revela el deseo femenino homogenerico), entonces quizás esto nos permita reconocer el impacto de esta historia sobre nuestras tentativas de pensar más allá de las patologías inscritas por Freud. En particular, podremos rastrear los linajes históricos de las actuales estrategias feministas de desplazamiento del falo por medio de un imaginario corporal femenino; pese a la importancia de este desplazamiento para refigurar la sexualidad femenina como algo más que una carencia, el recurso teórico a los genitales femeninos tiende a reiterar la lógica de la metonimia a través

---

151 Eve Kosofsky Sedgwick, en *Epistemology of the Closet* (véase especialmente el Axioma 5), y Judith Butler, en «Imitation and Gender Subordination» y en *Bodies That Matter*, han problematizado inquisitivamente las pretensiones de poseer ese conocimiento. El estudio de Judith Roof sobre las representaciones de «lesbianas» en la cultura moderna intenta armonizar las problemáticas de la identidad y el deseo con el deseo de una identidad, pero parece abandonar sus propias percepciones cuando afirma que: «Aun sin saber exactamente qué es lesbiano, busco a la lesbiana en el texto» (129). Su ensayo posterior, «Lesbians and Lyotard: Legitimation and the Politics of the Name» se muestra más firme en la renuncia al término «lesbiana» como identidad, toda vez que asocia el deseo de una identidad de ese tipo al deseo de legitimación. Para otras reflexiones sobre la problemática de la identidad «lesbiana» moderna, véanse los artículos reunidos en Doan, y mi ensayo «The Ambiguities of 'Lesbian' Viewing Pleasure».

de la cual se ha anatomizado y colonizado el deseo femenino homogénero.

El problema va más allá de la incapacidad de concebir los placeres de la penetración vaginal (mediante los dedos, el pene o un consolador) o la posibilidad de una heterosexualidad no falocéntrica, aunque estas también son cuestiones fundamentales.<sup>152</sup> Paula Bennett, por ejemplo, reconoce que la sexualidad femenina no se limita a la estimulación clitoridiana; sin embargo, aun así concluye su ensayo sobre la imaginaria clitoral en la poesía del siglo XIX, con la siguiente afirmación:

Sin el clítoris, las teóricas se quedan sin un lugar físico donde poder localizar un sentido autónomo de agencia sexual femenina ... Con el clítoris, las teóricas pueden construir la sexualidad femenina de modo que las mujeres devengan sujetos sexuales por derecho propio ... No casadas ya ... con el pene o con la ley, pueden llegar a ser ... sanas y completas por sí mismas. (257)

Localizar en el clítoris las posibilidades de salud psíquica, plenitud y agencia parece que es pedir mucho de un solo órgano, cualquiera que este sea, en particular si la experiencia encarnada del deseo, el placer y el orgasmo es más fragmentaria y difusa que no unitaria. Pero en este contexto está en juego algo más que el fundamento humanista de estas afirmaciones. En efecto, la elevación del clítoris (o los labios genitales) a la categoría de *sine qua non* de la sexualidad «lesbiana» no solo sobrevalora los genitales como fuente de placer sino también la capacidad de la metonimia corporal para representar ese placer.

El nuevo despliegue de la metonimia espacial analíticamente más sofisticado se encuentra en la obra de Luce Irigaray, donde la autora introduce un tercer término que desplaza la equivalencia del clítoris y el pene y pone en entredicho de ese modo la lógica falomórfica, con su énfasis en la singularidad, la unidad y la visibilidad, movilizandando una lógica labial caracterizada por la multiplicidad, el movimiento y la tactilidad. Su invocación de los «labios» vaginales y faciales que «se hablan» dispersa la singularidad del signifiante en una pluralidad de placeres y zonas eróticas:

<sup>152</sup> Jane Gallop expone la necesidad de reafirmar los placeres de la vagina y la penetración en *Thinking through the Body*. Para sendos análisis del uso «lesbiano» de consoladores, véanse Lamos y Griggers.

El placer de la mujer no tiene que elegir entre la actividad clitoral y la pasividad vaginal ... El placer de la caricia vaginal no tiene que ser sustituido por el de la caricia clitoral. Uno y otro contribuyen, de manera insubstituible, al placer femenino. Entre otras caricias ... Palpar los senos, tocar la vulva, separar los labios, acariciar la pared posterior de la vagina, rozar la entrada del útero, etcétera, etcétera ... la mujer tiene órganos sexuales prácticamente en todas partes. (*This Sex*, 28)

Al complementar el clítoris con los labios, Irigaray cartografía una nueva «geografía del placer femenino» (*This Sex*, 90) que parece obviar y subvertir la historia de la equivalencia que he delineado hasta aquí.

¿O no es así?<sup>153</sup> ¿No será más bien que la morfología labial de Irigaray reproduce el esencialismo anatómico que vincula cierta(s) parte(s) del cuerpo al deseo erótico y luego impone esta vinculación a través de la identificación (y la denigración o celebración) de un tipo social? Por mi parte, querría sugerir que la asociación metonímica de unos órganos corporales femeninos (por plurales que sean) a una identidad erótica (por «desviada» que sea), más que refigurar el deseo «lesbiano», lo que hace es reproducir los contornos de las geografías y anatomías coloniales a partir de las cuales se configuró la identidad «lesbiana».<sup>154</sup>

153 La reevaluación que hace Diana Fuss del esencialismo como una estrategia que nos aventuramos a seguir para impulsar determinadas reivindicaciones políticas, así como su análisis de la dinámica de implicación mutua entre el esencialismo y el antiesencialismo, son particularmente útiles para la lectura de Irigaray.

154 El problema que plantean estas metonimias corporales es la presuposición sinecdótica de que una parte puede representar a un todo y que de hecho existe un todo que representar. No pretendo dar a entender con esto que la metonimia corporal sea invariablemente colonialista. La metonimia como estrategia performativa local, estratégica, puede ser un tropo tan bueno como cualquier otro: estamos continuamente en proceso de narrativizar el propio cuerpo y cuantas más figuras retóricas tengamos a nuestra disposición, mejor. Pero las metonimias particulares a las que nos referimos aquí han funcionado hegemónicamente como un relato maestro que no solo oculta su propia construcción, sino también la emergencia (anatómica) del cuerpo que dice representar. Resulta interesante constatar que Fuss elogia la lógica de la metonimia de Irigaray porque desplaza las jerarquías lingüísticas convencionales. Por mi parte, aunque estoy de acuerdo en que, en determinados momentos históricos, la metonimia puede ofrecer algunas ventajas frente a la metáfora, no veo claro que haya sido histó-

La estética corporal de Irigaray se puede leer como una *composición*, más que como un *reflejo* del cuerpo femenino (véase Gallop; Fuss). Sin embargo, al mismo tiempo, esta estrategia de lectura no tiene en cuenta hasta qué punto los términos de esa composición llevan la carga de una historia particular. Los linajes de esa historia se vuelven accesibles si se lee *Este sexo que no es uno* como un intento de articular, no solo una voz y un deseo «femeninos», sino también un sujeto «lesbiano»; este sujeto cobra vida a través de una progresión textual de los capítulos que establece la commensurabilidad de la(s) parte(s) corporal(es) y la identidad erótica bajo los auspicios orientadores de la metonimia.

La metonimia es lo que permite a Irigaray valorizar una economía táctil por encima de una visual y reivindicar la posibilidad de un contacto no mediado por la cultura y la diferencia corporal. Y es la metonimia la que permite suplantarse la categoría «mujer» por la categoría «lesbiana». En el capítulo 2, «Este sexo que no es uno», los dos labios que no se pueden separar (excepto por medio de la violencia fálica [24]) representan el autoerotismo inherente al cuerpo femenino; en el capítulo 11, «Cuando nuestros labios se hablan», se convierten en los labios de (como mínimo dos) mujeres que se dan placer erótico mutuamente. Lo que empezó como una afirmación de autosuficiencia corporal («ella se toca en y por sí misma sin necesidad de ninguna mediación» [24]) culmina en una poética de fusión femenina: «¿Tú? ¿yo? Eso aún es decir demasiado. Una división demasiado tajante entre nosotras: todas» (218). Al negar la diferencia entre uno y dos (cuerpos, prácticas eróticas) Irigaray fusiona los labios genitales, la voz femenina y la(s) «lesbiana(s)» en una expresión unificada de un deseo femenino ilimitado. Del mismo modo que posiciona el autoerotismo labial como antitético al falomorfismo, el «lesbianismo» aparece posicionado como antitético al falocentrismo.

¿Dónde sitúa esta correlación a las mujeres que no son «lesbianas»? ¿en qué medida pueden no poner en práctica una política transgresora las «lesbianas»? Son preguntas que la composición corporal de Irigaray deja sin respuesta. Pero lo que es más importante para mi planteamiento la fusión de la(s) parte(s) del cuerpo y la identidad erótica que efectúa Irigaray mantiene la psicomorfología del clítoris al posicionar una(s) parte(s) del cuerpo como indicación suficiente de deseo y considerar adecuadamente representado este

---

ricamente así en el caso del cuerpo «lesbiano».

deseo a través de la rúbrica de la identidad (construida). Aunque los términos específicos de la representación corporal han cambiado, sigue operando la lógica de la equivalencia metonímica: en vez de pene=clítoris=lesbiana, labios=deseo lesbiano=identidad lesbiana. Pese a haberse borrado el falomorfismo de la ecuación, subsiste la estructura subyacente de conmensurabilidad garantizada por el falo: parte corporal=deseo encarnado=identidad erótica.

El falo sigue estando a salvo ya que posee el poder de nombrar. En efecto, una de las razones por las que la estructura relacional que he descrito es tan resistente es que funciona como una metanarrativa legitimadora.<sup>155</sup> Aunque ya no se presupone una equivalencia del clítoris y el pene, se sigue invistiendo los genitales femeninos con el poder del falo: operan como señal acreditativa de deseos, prácticas e identidades.

Mientras se mantenga en pie la lógica metonímica de legitimación, el deseo femenino homogénero continuará aprisionado dentro de los confines de la historia. Y, sin embargo, parecemos ignorar obstinadamente cualquier historia que se remonte más allá del siglo pasado. Lo que resulta más inquietante en última instancia en la estrategia de refiguración de la «lesbiana» como un cuerpo compuesto de múltiples labios es hasta qué punto nos permite olvidar los procesos materiales que han construido como «lesbianas» las psiques y los cuerpos que desean a otras mujeres. En efecto, la representación metonímica del clítoris y los labios genitales como señas de identidad «lesbiana» parece dar cuenta de un anhelo de escapar, no solo de la lógica del falomorfismo, sino también de una conciencia de la historia encarnada a través de la cual se vive dicha lógica. Y, sin embargo, el «lesbianismo» (la categoría de identidad cuyos antecedentes he estado delineando aquí) lo ha constituido el falocentrismo o más bien la historia que confiere su significado encarnado tanto al uno como al otro.

Nuestra tarea en este momento no es revisar o rechazar el relato de Freud sobre la patología «lesbiana»; varias críticas ya lo han hecho de manera brillante.<sup>156</sup> Más bien, tenemos que desgajar los términos la ecuación que vincula una parte del cuerpo al deseo encarnado, el deseo encarnado a la identidad

155 Judith Roof mejora en «Lesbian and Lyotard» mis planteamientos sobre la legitimación como una metanarrativa.

156 Irigaray, Butler y Roof aportan las deconstrucciones más útiles de la lectura freudiana del cuerpo «lesbiano».

erótica por intermedio de los cuales la lógica del esencialismo anatómico continúa perfilando, definiendo y disciplinando las posibilidades eróticas. Solo desarticulando estas vinculaciones podremos ampliar los significados de los deseos eróticos homogenéricos más allá de los límites de las geografías y las anatomías que querrían circunscribirlos; solo articulando la inconmensurabilidad de los deseos, los cuerpos y las identidades podremos trascender la historia de la cual «nosotras», inscritas, menospreciadas e ininteligibles para nosotras mismas, procedemos.

## Agradecimientos

Presenté una parte de este trabajo en una conferencia pronunciada en la Universidad de Columbia bajo el título «The Material of Culture in early Modern England» [El material de la cultura en la Edad Moderna temprana en Inglaterra] y quiero agradecer las preguntas de quienes pusieron en duda algunos de sus postulados, especialmente Jean Howard y Greg Bredbeck. Teresa Goddu y Doug Bruster respondieron generosamente tras la lectura de los primeros borradores de este texto y las oportunas preguntas y sugerencias de Mark Schoenfield me ayudaron a enlazar los diferentes hilos de mi argumentación. Las bibliotecas Newberry y Folger me ofrecieron un muy bienvenido apoyo al aceptarme como socia y permitirme investigar así textos anatómicos y relatos de viajes. Diana Fuss me ofreció una crítica sumamente útil de la última parte y David Halperin, además de cuestionar mis sesgos imbuidos por la perspectiva de la Edad Moderna temprana, me ofreció útiles sugerencias para matizarlos. Con mi mayor agradecimiento a Brenda Marshall por sus esfuerzos para desentrañar y refinar mi prosa.

## Bibliografía citada

- Africanus, Leo. *The History and description of Africa and of the Things Herein Contained*. Trad. John Pory. Londres, 1600. Ed. Robert Brown. Vol. 2. Londres: Hakluyt Society, 1986, 2 vols.
- Andreadis, Harriette. «Sappho in early Modern England». Conferencia: «Attending to Women in Early Modern Culture». Baltimore, abril, 1994.

- *Aristotle's Master-Piece: or, The Secrets of Generation Displayed in All Parts Thereof*. Londres, 1684.
- *Aristotle's Experienced Midwife*. Londres, c. 1700.
- Bartholin, Caspar. *Bartholini Anatomicae institutionis corporis humani*. Oxford, 163
- Bartholin, Thomas. *Tha Anatomical History of Thomas Bartholin*. Londres, 1653.
- Bennett, Paula. «Critical Clitoridectomy: Female Sexual Imagery and Feminist Psychoanalytic Theory». *Signs* 18 (1993): 235-59.
- Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*. Nueva York: Routledge, 1993.
- «Imitation and Gender Insubordination». *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. Ed. Diana Fuss. Nueva York: Routledge, 1991, pp.13-31.
- Campbell, Mary. *The Witness and the Other World: Exotic European Travel Writing, 400-1600*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1988.
- Castle, Terry. *The Apparitional Lesbian: Female Homosexuality and Modern Culture*. Nueva York: Columbia University Press, 1993.
- Chauncey, George. «From Sexual Inversion to Homosexuality: Medicine and the Changing Conceptualization of Female Deviance». *Salmagundi* 58/59 (1982/1983): pp. 114-46.
- Columbo, Realdo. *De re anatomica*. Venecia, 1559.
- Crooke, Helkiah. *Microcosmographia: A Description of the Body of Man*. Londres, 1615.
- Culpeper, Nicholas. *The Complete Midwives Practice Enlarged* (o *Culpeper's Midwife Enlarged*). 4<sup>a</sup> ed. Londres, 1680.
- *A Directory for Midwives and The Fourth Book of Practical Physick: Of Women's Diseases*. Londres, 1684.
- de Busbecq, Ogier Ghiselin. *The Life and Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq*. Ed. Charles Foster y F. H. Daniell. Londres: Kegan Paul, 1881.
- de Nicholay, Nicholas. *The Navigations, Peregrinations, and Voyages, Made into Turkey...* 1585. Trad. T. Washington. Reimpreso en *A Collection of Voyages and Travels...* Ed. Thomas Osborne. Londres, 1745.
- Doan, Laura, ed. *The Lesbian Postmodern*. Nueva York: Columbia University Press, 1994.
- Dubrow, Heather. «Naval Battles: Interpreting Renaissance Gynecological Manuals». En prensa.
- Eccles, Audrey. *Obstetrics and Gynecology in Tudor and Stuart England*. Kent: Kent State University Press, 1982.
- Engel, William. *Mapping Mortality: The Persistence of Memory and Melancholy in Early Modern England*. Amherst: University of Massachusetts Press, en prensa.
- Estienne, Henri Stephen. *A World of Wonders: Or, An Introduction to a Treatise ... to the Apologie of Herodotus*. Ed. C.R. Londres, 1607.
- Fallopia, Gabriele. *Observationes anatomicae*. Venecia: Marco Antonio Olmo, 1561.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality*. Vol. 1. Trad. Robert Hurley. Nueva York: Random

- House, 1978-86. 3 vols.
- Fraser, Antonia. *Royal Charles; Charles II and the Restoration*. Nueva York: Knopf, 1979.
- Freud, Sigmund. «Female Sexuality», 1931. *Sexuality and the Psychology of Love*. Ed. Philip Rieff. Nueva York: Macmillan, 1963, pp. 194-211.
- «Femininity». 1932. *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*. Ed. y trad. James Strachey. Nueva York: Norton, 1965, pp. 99-119.
- Friedman, John Block. *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1981.
- Fuss, Diana. *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. Nueva York: Routledge, 1989.
- Gallop, Jane. *Thinking Through the Body*. Nueva York: Columbia University Press, 1988.
- Glover, Thomas. *The Muftic, Cadileschiers, Divans: Manners and Attire of the Turkes: The Sultan Described, and His Customes and Court. Purchase His Pilgrimes*. Ed. Samuel Purchase. Vol. 2. Londres, 1625. 2 vols.
- Goldber, Jonathan, ed. *Queering the Renaissance*. Durham: Duke University Press, 1994.
- *Sodometries: Renaissance Texts, Modern Sexualities*. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- Greenblatt, Stephen. *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- «Fiction and Friction». *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Oxford: Clarendon, 1988, pp. 66-93.
- Griggers, Cathy. «Lesbian Bodies in the Age of (Post) Mechanical Reproduction». Doan, pp. 118-33.
- Hall, Kim. *Acknowledging Things of Darkness: Economies of Race and Gender in Early Modern England*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1995.
- Halpern, David M. «Homosexuality». *Oxford Classical Dictionary*. 3ª ed. Oxford: Oxford University Press, en prensa.
- Hodgen, Margaret. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1964.
- Hulme, Peter. *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. Londres: Methuen, 1986.
- Hunt, Margaret. «Afterword». *Queering the Renaissance*. Ed. Jonathan Goldberg. Durham: Duke University Press, 1994, pp. 359-74.
- Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Trad. Gillian Gill. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- *This Sex Which Is Not One*. Trad. Catherine Porter. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1985.
- Johnson, Th. *The Workes of That Famous Chiurgion: Ambrose Parey, Translated out of Latine and Compared wirth the French*. Londres, 1634.
- Keller, Eve. «Mrs. Jane Sharp: Midwifery and the Critique of Medical Knowledge in

- Seventeenth Century England». *Women's Writing*. En prensa.
- Koedt, Anne. «The Myth of Vaginal Orgasm». *Radical Feminism*. Ed. Anne Koedt, Ellen Levine y Anjira Rapone. Nueva York: Quadrangle, 1973, pp. 198-207.
- Lamos, Colleen. «The Postmodern Lesbian Position: On Our Backs». Doan, pp. 85-103.
- Laqueur, Thomas. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- «Amor Veneris, vel Dulcedo Appeletur». *Fragments for a History of the Human Body*. Ed. Michael Feher. Vol. 1. Nueva York: Urzone, 1989, pp. 90-113. 3 vols.
- Laurentius, Andreas. *Historia anatómica humani corporis et singularum eius partium multis*. París, 1595.
- Mason Huhl, Elizabeth. *The Diseases of Women*. Los Ángeles: Ward Ritchie, 1940.
- Monrose, Louis. «The Work of Gender in the Discourse of Discovery». *Representations* 33 (1991): 1-41.
- Pagden, Anthony. *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Paré, Ambroise. *Des Monstres et prodiges. 1573*. Trad. Jean Céard. Ginebra: Broz, 1971.
- Park, Katharine. «Hermaphrodites and Lesbians: Sexual Anxiety and French Medicine, 1570-1620». Ensayo inédito.
- Park, Katherine, y Robert A. Nye. «Destiny is Anatomy». Recensión de *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* de Thomas Laqueur. *New Republic*, 18 de febrero, 1991, pp. 53-57.
- Parker, Patricia. «Fantasies of 'Race' and 'Gender': Africa, Othello, and Bringing to Light». *Women, «Race» & Writing in the Early Modern Period*. Ed. Margo Hendricks y Patricia Parker. Londres: Routledge, 1994, pp. 84-100.
- Paster, Gail Kern. *The Body Embarrassed: Drama and the Disciplines of Shame in Early Modern England*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Roof, Judith. «Lesbians and Lyotard: Legitimation and the Politics of the Name». Doan, pp. 47-66.
- *A Lure of Knowledge: Lesbian Sexuality and Theory*. Nueva York: Columbia University Press, 1991.
- Rowland, Beryl. *Medieval Woman's Guide to Health: The First English Gynaecological Handbook*. Kent (Ohio): Kent State University Press, 1981.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Sharp, Jane. *The Midwives Book*. Londres, 1671. Nueva York: Garland, 1985.
- Simons, Patricia. «Lesbian (In)Visibility in Italian Renaissance Culture: Diana and Other Cases of *Donna con Donna*». *Journal of Homosexuality*, en prensa.
- Stafford, Barbara Maria. *Body Criticism: Imagining the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*. Cambridge: MIT Press, 1991.

- Temkin, Owsei. *Gynecology*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1956.
- Traub, Valerie. «The (In)Significance of 'Lesbian' desire in Early Modern England». *Erotic Politics: Desire on the Renaissance Stage*. Ed. Susan Zimmerman. Nueva York: Routledge, 1992, pp. 150-69.
- *Desire and Anxiety: Circulations of Sexuality in Shakespearean Drama*. Nueva York: Routledge, 1992.
- «The Ambiguities of 'Lesbian' Viewing Pleasure: The (Dis)articulations of *Black Widow*». *Body Guards*. Ed. Julia Epstein y Kristina Straub. Nueva York: Routledge, 1991, pp. 305-28.
- Venette, Nicholas. *Conjugal Love: Or, The Pleasures of the Marriage Bed*. Nueva York: Garland, 1984.
- Vesalius, Andreas. *De humani corporis fabrica*. Basilea, 1564.
- Withers, Robert. *The Grand Signiors Serraglio. Purchase His Pilgrimes*. Ed. Samuel Purchase. Vol. 2. Londres, 1625. 2 vols.

## La noche verde en el Parque del Laberinto<sup>157</sup>

Nicole Brossard

Es un cuento. No vi la noche. Me adentré en la noche un día de solsticio en Barcelona. Al salir del metro en la estación de Montbau caminé junto a la voz de Nonna Panina hasta la entrada del Parque del Laberinto. Entre el verdor incalculable de la noche, cuando ya se alcanzaba a oír la música y los primeros sonidos de la fiesta, subí lentamente las escaleras que conducen hasta la terraza que sobrevuela el laberinto. Allí, rodeada de las voces y los ojos que han amado tantos libros como yo, estuve paseando entre Traude Bührmann y Liana Borghi, entre Mireia Bofill Abelló y Susanne de Lotbinière-Harwood. Contemplé un largo rato en los ojos de Lea Morrien como el agua del Rin seguía su curso para llegar hasta a México en la cabellera de Adriana Batista. No vi la noche, solo el chal azul que se deslizaba sobre los hombros de Simone Carbonel. Después aparecieron otras mujeres. Solo vi la blancura de su camiseta, la punta de los senos recostados sobre los nombres de Virginia Woolf, Frida Kahlo, Gertrude Stein y de *Mujeres sublimes*. Más allá, otras mujeres declinaban tiempos verbales con significantes misteriosos en la comisura de los labios. No vi la noche sino a Sonia que buscaba el fin del mundo en catalán, Sonia que cerraba los ojos mientras decía que la noche, esa noche, era la más bella jamás vista en Occidente desde hacía siglos. Fue entonces cuando, en esa noche *només per a dones*, volví la mirada hacia el laberinto que centelleaba con todo su misterio entre la noche *for women only* que amplificaba todos los sentidos.

La noche era verde, no podía economizar yo deseos ni palabras. La noche era perfecta como una lesbiana famosa capaz de circundar la palabra país sin nostalgia. Me disponía a bajar para adentrarme en el laberinto cuando una mujer dijo a mis espaldas: «el mar abre rendijas en la vida política». Y otra: «en Irlanda, el ruido es intolerable por la noche cuando una mujer no quiere

---

157 *La nuit verte du Parc Labyrinthe*, Éditions TROIS, Montreal, Québec, Canadá, 1992.  
©Nicole Brossard.

un hijo». Y otra aún: «el sabor de las fresas es un sabor indeleble en la boca de las madres quebequesas». Me dirigí lentamente hacia el laberinto, embebida en el olor de los cipreses y los naranjos.

Luego, se atenúa el rumor de las voces. Estoy sola. Quiero estar sola, como lo están las poetas cuando las preguntas se suceden como archipiélagos de sentido. La noche es verde, buscaré su centro. Aunque la poesía me obligue a mirar el mundo, el dolor y a veces el invierno cuando la nieve se instala sobre tu frente, no quiero sufrir más que por la belleza, en exceso. La noche es verde, Encontraré la salida. Seré humilde mientras avanzo, con la prudencia y la sensatez de quien no quiere la guerra. Camino entre los arbustos perfectamente esculpidos, demasiado esculpidos, como la historia. Mis ojos son muchos, vigilantes, amorosos, inquietos. Trabajan bajo las estrellas de la noche del solsticio solo para mujeres<sup>\*158</sup>. *I'm breathing in rhetoric, in the never ending process of hope.*<sup>159</sup>

## PRIMER RECODO

### *el mar abre grietas en la vida política*

la vida nos enseña a usar bien los pronombres. A disponerlos alrededor del yo con el fin de reconocer, en nosotras, a las otras sin excesivos choques.

[ ] Para mí la política es una gran pasión. Es la pasión de la libertad y de la verdad.\*

[ ] My politics have brought me as far as I could dream but being politically correct doesn't seem to improve my writing.

[ ] Un énoncé politique est toujours un énoncé de principe auquel il est facile de greffer de la solidarité et des chants, de l'intolérance et du mensonge. La vie est un principe qui s'épuise en anecdotes.

[ ] Creo que para una feminista, la política es un método práctico de elimi-

158 'El \* indica que la frase está en castellano en el original. (Todas las notas son de la traductora).

159 Inhalo retórica en el proceso siempre inacabado de la esperanza. (En inglés en el original)

nar la mierda de los hombres y creo también que para una lesbiana, la política es un método práctico de abrazar a las mujeres con sus brazos ardientes.\*

[ ] La vie n'est pas dans le principe de la vie, elle et dans la bouche qui énonce le principe. Salive, bactéries, langue, muqueuses, palais. Elle est transmissible comme la maladie, la connaissance et le pouvoir. Aussi est-ce dans ta bouche que je dois chercher le principe.

[ ] Political life can be like a spell if you can't spell your name with a woman in mind.<sup>160</sup>

el mar abre grietas en la vida de los pronombres y los pronombres, algunas caras entre nosotras más que otras, un día se transforman a su vez en figuras esenciales. No existe tampoco ningún yo que esté a resguardo de la memoria y del sentido figurado que interviene en la composición de nuestras elecciones políticas.

## SEGUNDO RECODO

### *preguntas que se suceden como archipiélagos*

en el inicio hubo el agua tranquila de mi infancia. Después la vida empezó a dar sus explicaciones heterosexuales sobre el arte, el amor, la naturaleza y la historia. Ciertamente, la vida seguía su curso pero cada vez que interrogaba al arte, al amor, a la naturaleza y a la historia las preguntas se transformaban en pedruzcos. A fuerza de hacer preguntas acabé encontrándome en una

---

<sup>160</sup> Para mí la política es una gran pasión. Es la pasión de la libertad y de la verdad.\* / Mis políticas me han llevado tan lejos como podía soñar pero ser políticamente correcta no parece mejorar mi escritura. / Un enunciado político es siempre un enunciado de principios al que es fácil acoplar solidaridad y cantos, intolerancia y mentira. La vida es un principio que se agota en anécdotas / Creo que para una feminista, la política es un método práctico de eliminar la mierda de los hombres y creo también que para una lesbiana, la política es un método práctico de abrazar a las mujeres con sus brazos ardientes.\* La vida no está en el principio de la vida, está en la boca que enuncia el principio. Saliva, bacterias, lengua, mucosas, paladar. Es transmisible como las enfermedades, el conocimiento y el poder. En tu boca es también donde debo buscar el principio. / La vida política puede ser como un conjuro si no eres capaz de deletrear tu nombre pensando en una mujer.

isla hecha totalmente de preguntas-pedruzco sobre las cuales al principio me costaba caminar. Después, intentando atenuar el dolor que me causaban los pedruzcos, me vinieron otras preguntas, tantas que a su vez formaron otra isla. Podría decirse que entonces me encontraba a la vez *aquí* y *allá*, aquí sobre el suelo entretanto ya familiar de la primera isla y allá sobre el suelo aún extraño de la segunda que alcanzaba a divisar. Las islas se fueron multiplicando y acabaron por crear un hermoso archipiélago. Con los años, aprendí a trasladarme con suavidad de una isla a otra. Mis preguntas creaban nuevas islas, mis respuestas servían para trasladarme de una a la otra. Entre las islas, podía dar ya saltos increíbles que pronto se transformaron en bonitos vuelos planeados y silenciosos. Entonces mi visión cambió. De terrestre y parcial pasó a ser aérea. En aquella época multipliqué los viajes entre las islas hasta el día en que, con toda claridad, constaté que por fin, gracias al archipiélago, había conseguido desviar el curso normal de las explicaciones tranquilas que me había dado un día la vida a propósito del arte, del amor, de la naturaleza y de la historia.

### TERCER RECODO

#### *el chal azul que se deslizaba sobre los hombros de Simone*

la imagen es un recurso vital que forma proposiciones complejas a partir de elementos simples y aislados. Cada vez que una imagen transmite el deseo, esa imagen piensa, con un vigor insospechado, la deriva del sentido. Así penetran las imágenes, sin nosotras saberlo, en la materia sólida de nuestras ideas. Aquí, en esta etapa del tercer recodo, tengo que decidir el sentido de la imagen, qué dirección tomará el azul que aún no se sabe si procede de los ojos de Simone o si contiene algún valor simbólico. Decidir también si el chal debe desprenderse aquí y no estorbar ya los gestos de Simone o si, entre los ojos de Simone y la desnudez de sus hombros, descubriré mis intenciones. La imagen es una alusión potente que se infiltra silenciosa en nuestros pensamientos. Sin el chal y su movimiento de desenvuelta lentitud sobre los hombros de Simone, ¿se habría abierto paso en mí con tanta intensidad la belleza de sus hombros? En la noche tan carnal del solsticio, la imagen es lesbiana porque al reproducirla yo quiero que lo sea o simplemente se trata de afirmar que esta

imagen es un fruto que no procede del azar. La imagen de desliza, reaflorea asombrosa, re/curso que se desliza sin parar entre los senos, buscando el ángulo de los pensamientos en el sutil momento en que las mejores intenciones que me guían, consumidas por la repetición, parecen a punto de replegarse en silencio sobre sí mismas. La imagen persiste. Se adentra azul en la noche verde como una historia inventada. Avanza contra el azar, relevo de fervor.

## CUARTO RECODO

### *capaz de soslayar la palabra país*

todas nacemos jóvenes entre las piernas de una mujer. También nacemos jóvenes en un país donde los machos inseminan a las hembras con la repetición y la tradición. Cada una de nosotras ama un país y sabe que toda guerra es detestable.

el país que penetra en nosotras a través de los sentidos, la música y los colores es un país que compartimos como el recuerdo de los frutos, las estaciones, el calor, la lluvia y los grandes vendavales. El país que penetra en nosotras a través de la historia y sus violencias es un país que nos divide entre el recuerdo del orgullo de los vencedores y del dolor de los vencidos. El país que penetra en nosotras a través de la boca de los hombres de ley es un país que niega nuestros derechos. El país que penetra en nosotras a través de la cara de Dios y de sus héroes es un país que nos pone de rodillas. El país que penetra en nosotras a través de la lengua de una amante es un país que nos une. El país que penetra en nosotras a través de la belleza de los árboles, el olor de las flores y la noche compartida es un país que nos transforma. El país que penetra en nosotras como el sueño en la vida es un país que se inventa.

¿existe, por tanto, un solo país que no sea obra de vestigios y de nostalgia? *Sometimes, I wonder.*<sup>161</sup> Amor mío, háblame en la lengua de la insumisa. La hora en punto que nos deja sin país prolonga nuestras vidas lesbianas.

---

161. A veces me lo pregunto.

## QUINTO RECODO

### *cuando la nieve se instala sobre tu frente*

esta imagen me deja perpleja. Ahora mismo ya se desdobra, vertical en el gozo de la primera nieve, horizontal por el lado de la muerte y el silencio. Querría estar calmada y describirte bien cómo, ante el mero contacto del aire, esta mañana he anticipado la nieve, un abrazo bajo la nieve. También querría decirte cómo, al escribir *tu frente*, me ha sobrecogido la idea de que una amante en su postrer reposo se lleva consigo una parte de la eternidad que dormita en nosotras. Querría estar calmada y compartir contigo esta humedad tan especial que precede a la nieve y que vuelve del revés los sentidos y la memoria. La muerte es imparcial, lo sé. Nos toca, según nos dicen, en la zona imaginaria más difícil de trasladar, más difícil de compartir, esa zona, dicen, que nos ayuda a reapropiarnos de nuestro destino.

añado también este párrafo: la nieve cae y dibuja una serie de imágenes en el aire, ese aire que a veces nos falta cuando intentamos traducir *bonheur* de *l'instant*.<sup>162</sup> Es sumamente dulce y apacible y nuestras mejillas van quedando cada vez más mojadas por grandes copos cuyo destino, cuando caen en invierno sobre nuestras ciudades y topan con la temperatura de los rostros, es confundirse con las lágrimas.

querría estar así, calmada, cuando una de nosotras escape definitivamente de la representación.

## SEXTO RECODO

### *la vida está en la boca que enuncia*

multiplicando los anclajes ideológicos, las huidas hacia delante, las síntesis, las fintas y las perspectivas, los dobleces y las perspectivas, buscando siempre un espejo, derivando a partir de una palabra, dando con otra, obsesionado o distraído, el pensamiento sigue siendo el más moderno de los juegos de lenguaje que desatan el deseo. El pensamiento en la boca es una prueba viva de que la vida es un enunciado que experimenta en torno a la verdad

<sup>162</sup> felicidad del instante.

del *je thème*.<sup>163</sup>

también el *je t'aime* lesbiano que desata el pensamiento es un enunciado que experimenta con el valor de las palabras hasta tocarlas y extenderlas de manera que puedan acariciar a la vez su origen, su centro y el límite extremo del sentido.

En la boca lesbiana que enuncia, la vida se discierne en los sonidos que emite el placer cuando bordea un enunciado.

## SÉPTIMO RECODO

### *entre la historia, rodeada de visiones*

hace ya más de dos horas que circulo por el laberinto. Me parece haber pasado varias veces por el mismo sitio pero ya no estoy segura. Cada recodo se parece a otro. Todos muy verdes, como la noche. Brisa, olores precisos, silencio vertical. Hombros que avanzan bordeando la noche como un absoluto *in the never ending process of hope*.<sup>164</sup> Ya no sé si busco el centro o la salida, solo que entre los bellos arbustos del jardín del laberinto entreveo a lo lejos las primeras naves francesas que remontaron el río San Lorenzo. Las veo pasar rozando las ballenas y el horizonte, veo que descargan en la orilla, entre los víveres, las armas y los utensilios, una lengua francesa que pronto servirá para describir las auroras boreales, el viento del norte y el silencio vertical de las riberas nevadas. De eso hace mucho tiempo. Mis ojos ya no saben hacia dónde dirigirse, hacia el río, siguiendo el ritmo del oleaje, hacia la noche *solo para mujeres\**, siguiendo el ritmo de los cuerpos que bailan. Mis ojos buscan las gruesas cejas negras de Frida Kahlo, los ojos penetrantes de Gertrude, el cuerpo flotante de Virginia. Más adelante volvieron las naves, esta vez cargadas de rondós, sonetos, madrigalas, odas, fábulas y parodias que resistirán las sucesivas nevadas. Heme aquí ahora rodeada de ballenas y de alces, entre las gaviotas, inmersa en el tormento de las formas, nadando de pronto movida por el deseo que crece en mí de ver entre mis labios mi lengua que se desliza sobre la carne muy tierna de la palabra clítoris. *Breath your silence*,<sup>165</sup> respiro

163 yo tema, que se pronuncia igual que Je t'aime, yo te amo.

164 en el infinito proceso de la esperanza.

165 Respiro tu silencio.

en tu memoria\*, fecunda la retórica. Cincelo en la historia y en el presente la subjetividad de aquella que, con su boca, se parece a mí.

## OCTAVO RECODO

### *significantes misteriosos en la comisura de los labios*

el proceso es siempre el mismo: al querer precipitar la palabra necesaria, entonces es cuando aparecen los significantes misteriosos en la comisura de los labios. Como si un coro entero se alzase en nosotras para entonar una pasión secreta y lamer públicamente cada palabra desde todos sus ángulos, en todos sus estados de jolgorio y excitación.

el lenguaje de la calle que hablamos con quienes la frecuentan al cruzar la vida heterosexual se carga de significantes misteriosos cuando el pensamiento azucarado de la enamorada genial, a quien le encanta apostar por el amor con palabras, se aventura en la boca nacarada del deseo.

la procesión de las perlas llamadas significantes desarma a la gente. Es por eso que las llamadas dykes, proclives a dejar correr las perlas sobre el césped y en los grandes jardines, nunca temen zambullirse en el placer.

el placer es siempre el mismo si, disimulando los precipicios con la palabra necesaria, nos precipitamos por las esquinas para aparecer. El corazón lame públicamente sonidos secretos que desconciertan y secretan en cada palabra manjares azucarados que quienes frecuentan el estado no chuparán jamás. A solas, la enamorada azucarada paladea perlas luminosas en su boca como quien conjuga un verbo sin temer equivocarse jamás.

## NOVENO RECODO

### *I'm breathing in rhetoric*<sup>166</sup>

Escribo este texto en varios planos porque la realidad no basta, porque la belleza es exigente, las sensaciones son múltiples, porque el goce en la lengua

---

<sup>166</sup> Inhalo retórica.

muy propia no elimina el horror patriarcal, no explica la composición de mi subjetividad y todas esas imágenes que se mueven como una mujer cuando goza. Escribo movilizada por la materia prima del deseo. La materia de las palabras cuando es demasiado fría o demasiado blanda o tan loca que se acomoda mal a nuestros pensamientos, esa materia eternamente contemporánea de nuestras alegrías y nuestros cuerpos movilizados, susurra, respira, abre y sutura pozos y abismos de asombro hasta alcanzar nuestros huesos. Existo en la lengua escrita porque es allí donde decido qué pensamientos regularán las preguntas y las respuestas que doy a la realidad. Es allí donde apruebo con un movimiento de cabeza los éxtasis y su configuración dentro del universo. No quiero repetir lo que ya sé de la lengua. Ella es un terreno fecundo de vestigios y vértigos. Depósito de ilusiones, de obsesiones, de pasiones, de cólera y quién sabe qué más, que nos obliga a trasponer la realidad. No quiero volver sobre mis pasos aunque en este laberinto tan hermoso, mientras huelo la noche del solsticio, es mi deber no borrar la memoria de mi recorrido, de las estrategias y los rituales de escritura que me he visto obligada a inventar para sobrevivir a las costumbres y los sucesos fálicos de la vida.

## DÉCIMO RECODO

### *en el proceso eterno de las lágrimas*

cualquiera que escribe debe imaginar que el imaginario ha pasado por allí, por su ciudad y en su lengua, y llorar a fondo su esperanza al final de cada frase. El cuerpo de los hombres necesita lágrimas porque, desde hace siglos, piensa intensamente a fuerza de agostar la vida de las mujeres. El cuerpo de las mujeres conserva sus lágrimas incluso después de la muerte. La ciprina lesbiana sigue cantando mucho después de la muerte, aplaudiendo los éxtasis y su configuración en el universo. La vida no pasa por lo neutro. En el fondo de los grandes campos de significantes y significados enlazados, cada generación descubre el horizonte, con lágrimas en los ojos, los brazos cargados de mitos. Aquí, en este laberinto donde el único horizonte es una espiral deseada, no tengo ni un instante para llorar y sin embargo puedo hacerlo sin cesar en cada recodo o si me inmovilizo, demasiado. Demasiado es un puerto seguro donde el sentimiento retorna repleto de imágenes y con la vitalidad insospechada

que otorga la certeza. Las lágrimas sin duda tienen, para cada una de nosotras, una pequeña frase que proponernos: *respira en la memoria, la cólera, tu deseo / solo para mujeres / ruta de la seda*. Incluso cuando carecen de verbo, las lágrimas, cuando proponen, ponen a nuestra disposición lo necesario.

## UNDÉCIMO RECODO

### *solo para mujeres*

ha llegado el momento de reafirmar que al rodearse de mujeres, las lesbianas plantean constantemente el tema de la representación, de la identidad y de la seducción. El *solo para mujeres* que toma forma en cada generación de lesbianas es un poder de soñar que prolonga la vida creadora y amorosa de cada lesbiana. Espacio, libre circulación, energía son fruto de un solo para mujeres que resguarda el espíritu vivo y orgulloso de la viajera lesbiana. Olvido aquí la palabra territorio pues todo territorio tiene sus alambradas de púas y sus gentes armadas: tarde o temprano habrá que mostrar patas blancas o caninas. Digamos que yo pienso que hay lugares y hay espacio y que cada vez que una mujer se acerca a una lesbiana con significantes misteriosos en las comisuras de los labios, ambas inventan un *aquí* y *allá* que denominamos presencia de espíritu.

Es un cuento. No vi la noche. Salí del laberinto al amanecer cuando las mujeres se habían vuelto parejas, hombros y brazos ardientes entre los cipreses. El taxi me dejó en Las Ramblas, cerca de la calle Ferran. Eché a andar pensando que en los libros había demasiadas descripciones y que aún no había llegado el momento de contar mi vida como una se quita los zapatos antes de acostarse. Pensé que mañana cada una de las mujeres de la noche del parque del laberinto volvería a encontrar un país donde tendría que elegir entre la lucha de los sexos, el exilio o la errancia creativa.

Además, mucho antes de empezar la noche del solsticio, conocedora de la existencia del laberinto y sabiendo que no podría evitarlo, sabedora de que esa noche arriesgaría el todo por el todo y contemplaría cien veces el mismo cielo, atónita ante lo que la angustia y la soledad hacen a los humanos, aquella tarde previa a la noche del laberinto, tomé la precaución de amar largamente

a una mujer que como yo se había zambullido en muchos libros, sin temer jamás sumergirse en el sueño y la realidad.

## NOTA:

*El 24 de junio de 1990, cuatrocientas mujeres se reunieron en el Parque del Laberinto de Horta para celebrar la última noche de la IV Feria del Libro Feminista. Muchas de ellas son lesbianas y esto inclina la fiesta en la dirección de las orquideas. La mayoría tomamos el metro en la estación de Drassanes. En cada estación fuimos depositando una diosa que desde entonces vela por las transeúntes solitarias. Con el paso de los años, de las generaciones y de la lectura, se instaura una curiosidad natural por los textos y su fabricación. Esta curiosidad es absolutamente legítima ya que es bueno poder imaginar que lo que leemos no procede totalmente de la imaginación. Siempre es agradable durante una lectura reconocer aquí un nombre, allí un lugar, aquí un árbol, allá la «verdad». Es bueno saber que la realidad existe. También me parece justo confiar a quien leerá este texto que, durante esa noche, en ningún momento entré en el laberinto. Y la tarde que precedió al solsticio la pasé sola, caminando por la Barcelona vieja. Salvo por un breve encuentro con Angela Hyrniuk, no hablé con nadie hasta las siete de la tarde, la hora en que habíamos quedado con Rachel Bédard, Louise Cotnoix, Lisette Girouard, Ginette Locas y Ginette Poliquin para cenar. Ahora pensarán que de frase en frase me he visto llevada a acabar diciendo la verdad. Es cierto que un relato, cuando podemos seguirlo mecánicamente, da esta impresión. Pero esto no es un relato. Es el fluir suave en la edad contemporánea de una vivencia compartida y de un inmenso amor por la creatividad de cada una.*

# Las lesbianas estadounidenses no son mujeres francesas.

## El feminismo heterosexual francés y la norteamericanización del lesbianismo en los años 1970<sup>167</sup>

Ilana Eloit

### Introducción. Amor (heterosexual) francés versus guerra de sexos (lesbiana) en Estados Unidos

En la estela de las acusaciones por conducta sexual indebida formuladas contra el productor estadounidense Harvey Weinstein en octubre de 2017, una oleada sin precedentes de denuncias contra el acoso sexual irrumpió en Estados Unidos y desde allí se fue expandiendo hasta constituir un movimiento transnacional contra el acoso bajo la etiqueta de #MeToo. Sin embargo, cuando dicho movimiento llegó a Francia, un virulento artículo de opinión publicado en enero de 2018 en el prestigioso diario de centroizquierda *Le Monde* originó una controversia a escala internacional: cien mujeres francesas (incluida la icónica actriz Catherine Deneuve) denostaban la creación de un «clima social totalitario», muestra de una «aversión contra los hombres y la sexualidad» (Collectif, 2018).

Lejos de ser novedosos, los argumentos expuestos en dicho texto de opi-

---

<sup>167</sup> «American Lesbians Are Not French Women: Heterosexual French Feminism and the Americanisation of Lesbianism in the 1970s». Publicado originariamente en *Feminist Theory*, Vol. 20(4), 2019, pp. 381–404. © 2019 Ilana Eloit, Laboratoire d'Études de Genre et de Sexualité (LEGS), Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Universidad Paris 8, Universidad Paris Nanterre, París, Francia. Email: [ilana.eloit@cncrs.fr](mailto:ilana.eloit@cncrs.fr)  
ORCID iD: Ilana Eloit <https://orcid.org/0000-0003-0578-6842>

nión giraban en torno a la arraigada fantasía de una «singularidad francesa» (Ozouf, 1997) en materia de sexualidad, según la cual Francia se caracteriza por la presencia de una armonía natural entre hombres y mujeres. El mito de que en Francia prevalece una sexualidad «libertaria y antipuritana» (Picq, 1995, citada en Möser, 2013: 225), caracterizada por un afecto irrevocable entre hombres y mujeres, se viene contraponiendo desde hace tiempo al «espantajo norteamericano» (Fabre y Fassin, 2003: 21) como su abyecta (y estabilizadora) contrafigura (Fassin, 1999; Scott 1997, 2011b). En Francia, la unidad abstracta de la nación —que solo reconoce la ciudadanía de individuos despojados de sus atributos sociales, sexuales, religiosos o culturales— se concibe como garantía de armonía social frente a la hostilidad natural de las diferencias. Y a la inversa, el contrato social multicultural estadounidense, que reconoce las diferencias en vez de reprimirlas, se percibe —desde una perspectiva francesa— como un lastre que mantiene al país norteamericano en un estado permanente de guerra social y división entre las distintas comunidades. En este sentido, las relaciones de género significan y construyen mitos culturales con respecto a las identidades nacionales: mientras que en Francia el amor entre los sexos se concibe como un efecto del contrato social republicano francés considerado pacificador, la guerra norteamericana entre los sexos se ve, en cambio, como producto de los excesos de la democracia estadounidense, caracterizada por un culto puritano a la corrección política y «la tiranía de las minorías» (Raynaud, 1989, citado en Fassin, 1999: 133).

Pero, en realidad, lo que quienes propugnan la idea de una singularidad francesa en materia de sexualidad consideran tan evidente que ni siquiera requiere una formulación explícita es que la *heterosexualidad* es consustancialmente francesa. Desde esta perspectiva teórica, la heterosexualidad no es un atributo más entre muchos otros sino la estructura social y psíquica que inaugura la posibilidad de unas relaciones democráticas (y, por tanto, amorosas) entre los sexos. El mito de una singularidad sexual francesa aparece siempre como el efecto naturalizador y autolegitimador de la norma heterosexual, desde los textos de la pionera del estudio de la historia de las mujeres Michelle Perrot, cuando admite la visión muy extendida en el país de «una Francia sexualmente pacífica donde mujeres y hombres, pese a sus desacuerdos, saben hablar del amor» (1995, citada en Fassin, 1999: 118), y de la historiadora Mona Ozouf, cuando celebra un «breve, peligroso y desafortunado [encuentro] incondicional entre mujeres y hombres bajo el «nombre [...] resonante de

amor» (1995, citada en Fassin, 1999: 124), hasta la filósofa feminista liberal Elisabeth Badinter, cuando alega que la mujer francesa no ha roto nunca por completo el diálogo con su compañero» (1992, citada en Fassin, 1999: 118). Así, se postula la disponibilidad obligatoria de las mujeres para los hombres como condición necesaria de unas relaciones de género democráticas.

Por mi parte, me propongo argumentar que la relación entre la heterosexualidad y unas interacciones democráticas entre hombres y mujeres está vinculada a la concepción francesa del universalismo republicano (o el universalismo en abstracto) como una asimilación y una «confluencia» de las diferencias, una noción que plantea la heterosexualidad como el crisol democrático de la diferencia sexual. En este sentido, la heterosexualidad se concibe como inequívocamente francesa en la medida en que permite la asimilación armoniosa (o republicana) de la diferencia sexual en el seno de la nación. Visto así, a mi parecer y a diferencia de lo que afirma Joan W. Scott, el mito de la singularidad sexual francesa, más que un temor al feminismo como «importación foránea» (2011a) —las autoras antes citadas que postulan esa idea se identifican como feministas—, sobre todo implica un temor al lesbianismo asociado al feminismo. En efecto, si la disponibilidad de las mujeres para la mirada heterosexual masculina es un rasgo característico de la democracia (sexual) francesa, a la lesbiana no solo se la presenta, por consiguiente, como culpable de un pecado antirrepublicano de separatismo sexual sino también como el sujeto tácito de la guerra estadounidense entre los sexos, al apartarse tiránicamente de la interacción sexual mixta para recluirse en la particularidad hostil de su diferencia sexual.

A partir de la hipótesis de que el «espantajo norteamericano» (Fabre y Fassin, 2003:21) es un arma retórica antilesbiana más que antifeminista, en el presente texto argumento que la fantasía cultural de un contraste transatlántico entre una sexualidad armoniosa en Francia y la guerra estadounidense entre los sexos no es específica de la consolidación del republicanismo en la década de 1990, como alegan Éric Fassin (1999, 2008) y Joan Scott (1997, 2011b), ni tampoco (exclusivamente) un ejemplo de una retórica antifeminista, sino que dicha fantasía ya estructuró activamente los discursos feministas revolucionarios de los años setenta. Me propongo demostrar que el fantasma de la guerra estadounidense entre los sexos, cuyo sujeto fantasmal es la lesbiana, funcionó en los años setenta como un instrumento para la ocultación

del lesbianismo dentro del campo francés de politización y representación feminista. Dicho de otro modo, pondré de manifiesto que las feministas que participaron en el Movimiento de Liberación de las Mujeres (*Mouvement de libération des femmes, MLF*), ya fuera en su rama radical o en la diferencialista, participaron todas en la construcción de un «*Anglo-American Feminism made in France*» (Kraus, 2005; en inglés en el texto francés) cuya singularidad residía en el hecho de ser lesbiano, generando implícitamente, en un movimiento análogo, un «*French Feminism made in France*» (Kraus, 2005: 169; en inglés en el texto francés) donde el lesbianismo queda borrado y la heterosexualidad es impolitizable.

Por lo tanto, en vez de examinar el «matrimonio político de conveniencia entre el “antifeminismo” y el “antiamericanismo”», como hace Judith Ezekiel (1996), voy a centrar la atención en la construcción recíproca del antilesbianismo y el antinorteamericanismo en los discursos feministas franceses de los años setenta. Mi objetivo es intentar erradicar el imaginario heterosexual democrático sobre el cual se ha basado la legibilidad de las «mujeres» como sujetos políticos racionales dentro del MLF y aportar una genealogía feminista inesperada del mito de una singularidad sexual francesa. Aunque la historiadora del feminismo francés Christine Bard caracteriza el artículo de opinión de 2018 citado al principio de este texto como «la expresión de un antifeminismo» (Vincent, 2018), mi propósito al delinear la continuidad discursiva entre la «teoría francesa de la seducción» (Scott, 2011b) —de Perrot a Ozouf a Badinter y, finalmente, a Deneuve— y los discursos feministas franceses de los años setenta es complicar la línea divisoria, aparentemente nítida, entre feminismo y antifeminismo mediante un análisis de su matriz antilesbiana común. En mi trabajo argumento que caracterizar el mito de una singularidad sexual francesa como «antifeminista» da lugar a una fusión entre antifeminismo y antilesbianismo que contribuye a la invisibilización del antilesbianismo presente en el feminismo.

El presente texto responde al propósito de explorar la especificidad merced a la cual se ha heterosexualizado coactiva y repetidamente el nacionalismo en el contexto francés y analizar la presencia de un feminismo universalista como un efecto de esta versión particular del nacionalismo. En este sentido, argumento que, aunque la historiografía del MLF no lo ha comentado nunca, el hecho de que su cofundadora, la teórica y escritora lesbiana Monique Wit-

tig, se marchara de Francia en 1976 para trasladarse a Estados Unidos se debió a la presencia de resistencias activas contra su politización del lesbianismo dentro del MLF. Anticipando el modo en que operó la racialización en el marco del MLF como «una forma primaria de significación de las relaciones de poder» (Scott, 1986: 1067) entre mujeres heterosexuales y lesbianas, el presente texto también demuestra que el régimen heterosexual siempre es ya de entrada un régimen racial/colonial que produce sujetos blancos.

### **El armario feminista: mujeres racionales y la bollera histórica**

El MLF, que hizo erupción en el otoño de 1970 como una derivada de la agitación anarquista del movimiento estudiantil de mayo de 1968, politizó la problemática sexual y doméstica a través de la organización de grupos de autoconciencia y mediante manifiestos, canciones y acciones humorísticas, rechazó las jerarquías y se presentó como una experiencia colectiva en la que todas las mujeres estaban invitadas a participar. La historiografía del MLF coincide globalmente en señalar que el movimiento de mujeres celebró gozosamente la homosexualidad femenina como una dimensión integral de la liberación de las mujeres (Picq, 2011; Pison, 2013). Bard, en particular, contrasta la liberación de la homosexualidad en el marco del MLF con el período anterior a 1970, que ella designa como «la etapa de la represión». Según esta autora, el «tabú», «el miedo» y la «desaprobación» (Bard, 2004: 112) que rodeaban al lesbianismo en el feminismo de la primera ola dieron paso a un período de absoluta (y repentina) liberación, inaugurado en 1970 por el MLF.

Sin embargo, dicha historiografía pasa por alto que la insistencia del MLF en la inclusividad universal se articulaba a través de un régimen muy particular de representación: el universalismo abstracto francés, bajo el cual la cohesión depende de «la unicidad, la identidad compartida entre todos los individuos» (Scott, 2007: 11) y en el borrado de las diferencias entre estos. En otras palabras, el MLF reproducía a través de su comunidad de mujeres la doctrina de la asimilación que vehicula la representación de la ciudadanía en el seno de la nación francesa y, por consiguiente, consideraba la expresión de afiliaciones identitarias (o «particulares») como una fragmentación dolosa de una unidad (femenina) pura. Como declara la feminista radical Liliane Kandel: «A nadie se le habría ocurrido identificarse en una reunión diciendo:

“Como homosexual, yo ...” Era imposible decir eso. Todas éramos mujeres» (citada en Bard, 2004: 114). Por mi parte argumento, por tanto, que proclamar la liberación de la homosexualidad dentro del MLF es una estrategia narrativa que oculta la cancelación en la práctica del lesbianismo como diferencia sexual, social y política, borrado que estaba en la base del universalismo femenino del MLF.

Solo después de hurgar durante varios meses en el archivo feminista me saltó a la vista este hecho evidente: no solo se había dejado de lado alegremente a la lesbiana (concreta) en favor del calificativo (universal) «mujeres» (como quería hacerme creer la historiografía del MLF), sino que esta seguía obsesivamente presente bajo la forma de la alteridad constitutiva (en el sentido del suplemento de Derrida) sobre la cual estaba basado discursivamente el universalismo femenino del MLF. Siguiendo a Victoria Hesford cuando argumenta que la «figura de la feminista-como-lesbiana» (2005: 228) es un fantasma que acosa las subjetividades y los recuerdos femeninos como «el rastro o el eco en el presente de algo perdido o reprimido» (2005: 230), mi propósito es desfamiliarizar las descripciones «correctas» del MLF (como un movimiento que liberó a las lesbianas) con el objetivo de «abrir la complejidad de la significación del movimiento a un escrutinio que no reduzca o excluya de antemano las posibilidades de sentido inherentes al mismo» (2013:13). Dejándome acosar por el fantasma de la lesbiana en el archivo del MLF, he «historizado la *producción* del movimiento de liberación de las mujeres» no solo «como un movimiento de mujeres *blancas*», como indica Hesford (2013: 2), sino también como un movimiento de mujeres heterosexuales, y he seguido la pista del impacto de esta exclusión sobre los limitados futuros lesbianos del feminismo en Francia.

Una inmersión en el archivo Féminin-Masculin-Avenir (FMA, Femenino-Masculino-Futuro) —uno de los grupúsculos que dieron origen a la rama radical (o materialista) del MLF en 1970— me llevó a descubrir la siguiente declaración en un texto escrito por algunas mujeres del grupo en 1969:

Dado que las relaciones de los hombres con las mujeres no son solo relaciones de dominador-dominada, sino que a la vez también incluyen una interacción *amorosa* así como una responsabilidad compartida por los niños y niñas, no habrá una «guerra de sexos» entre comunidades separadas —toda

vez que la separación es imposible— sino oposiciones entre los sexos dentro de una única comunidad (Anon., 1969: 4; las cursivas figuran en el original).

En esta cita, la represión del lesbianismo fuera-de-la-vista —aun sin nombrarlo— estructura espectralmente la capacidad de significación de este fragmento. En efecto, si una «guerra de sexos» es la antítesis de una «interacción amorosa» entre hombres y mujeres y de una «responsabilidad compartida por los niños y niñas», queda discursivamente de manifiesto que esa expresión se refiere a aquello que no es heterosexual, o sea, lo que es lesbiano. Y a la inversa, la heterosexualidad, en la medida en que permite la presencia de «oposiciones entre los sexos dentro de una única comunidad», queda desvelada como una tecnología a favor de la mixicidad que apuntala la posible incorporación de las mujeres a la unidad abstracta de la nación. En este sentido, el sujeto heterosexual y democrático del fragmento citado es un efecto discursivo de una prohibición del lesbianismo y su tiránica «guerra de sexos». Pese a considerarla «imposible», la «separación [entre hombres y mujeres]» (o sea, el lesbianismo) se tiene que plantear textualmente para que la naturalización de la heterosexualidad femenina sea efectiva. Por consiguiente, en el fragmento citado, las lesbianas no son mujeres: aparecen representadas como «un afuera rechazado que, a fin de cuentas, está “inserto” en el sujeto como su propio repudio fundacional» (Butler, [1993] 2011: xiii).

El exceso lesbiano «imposible» pero siempre al acecho como un fantasma hace otra vívida aparición en un fragmento del prefacio de Simone de Beauvoir a *Histoires du M.L.F.* [Historias del M.L.F.], una compilación de textos que incluye los relatos autobiográficos de Anne Zelensky y Annie Sugier, dos feministas radicales:

[...] el MLF se ha hecho famoso, tristemente famoso más bien, por la imagen de las arpías lesbianas histéricas bajo la cual se lo ha presentado. El mérito principal del presente libro es que contradice radicalmente ese cliché [...] A lo largo de sus relatos [...], [Anne y Annie] aparecen en todo momento como personas racionales y serenas; y, conociéndolas tan bien como las conozco, puedo dar fe de que realmente son así. Sin ninguna extravagancia en su aspecto ni en sus actuaciones, ninguna

estridencia en sus palabras. Dos mujeres como muchas otras [...] (de Beauvoir, 1977: 7—8).

En este fragmento la figura de las arpias lesbianas históricas se cierne constitutivamente como un fantasma sobre la definición del sujeto «mujeres». De hecho, la presentación por parte de Beauvoir de unas mujeres legítimas «racionales y serenas [...] como muchas otras» es un efecto narrativo de la prohibición de las «arpías lesbianas históricas», definidas implícitamente como personas de «apariciencia» y «acciones» «extravagantes» y que pronuncian palabras «estridentes». En otras palabras, si las lesbianas no son «como muchas [otras]» mujeres, ello se debe a que en este fragmento, una vez más, no son mujeres. Solo es posible representar a las «mujeres» como personas «racionales y serenas» —que no libran una «guerra de sexos» contra los hombres— en tanto y cuanto la «[bollera] histórica» (Anon., 1973: 2) se conciba como una figura repudiada, excluida del orden simbólico (heteronormativo) del feminismo, como aquello que las «mujeres» *no* son. El universalismo femenino del MLF es un universalismo paradójico —retomando la famosa expresión de Scott (1996)— que se apoya en una crisis fundacional de la representación: a la vez que dice representar a todas las mujeres, excluye simultáneamente a las lesbianas de la categoría «mujeres». Dicho de otro modo, en el núcleo central de la representación universal que proclama subyace un separatismo heterosexual tácito, en cuyo marco las lesbianas no son mujeres.

Por mi parte, sugiero que, si el significante «mujer» aparece como un efecto autonaturalizador de una norma heterosexual que prohíbe el lesbianismo, el motivo es que la disponibilidad de las mujeres para la mirada masculina es la condición incuestionable de su acceso al orden político y simbólico francés. En efecto, mientras que históricamente se había negado a las mujeres el acceso a la ciudadanía apelando a su falta de autonomía y capacidad de razonamiento, en los discursos feministas de los años setenta, la heterosexualidad funcionó como una tecnología de democratización que permitía hacer abstracción de la diferencia sexual en el seno de la nación con la condición de que siguiera estando disponible para la mirada masculina blanca (y por consiguiente pudiera ser civilizada por esta). En este sentido, es posible decir que las feministas intentaron integrar el «contrato sexual» de la nación (Pateman, 1988) elaborando un contrato *heterosexual feminista* que desplazaba hacia las lesbianas la inabordable inasimilabilidad de las mujeres a la nación. En otras

palabras, la carga de un antagonismo sexual insuperable que las «mujeres» llevaban adherida desde la revolución francesa recaía sobre las lesbianas: la diferencia lesbiana pasaba a representar la diferencia sexual misma. Por esto a las lesbianas se las describe de manera generalizada como histéricas y aguerridas: el régimen disciplinario de la irracionalidad que había justificado la imposible integración de las mujeres en la nación se transfirió a la lesbiana, mientras que las mujeres (heterosexuales) pasaron a ser de repente —por obra de ese contrato heterosexual feminista— «racionales y serenas» (de Beauvoir, 1977: 7).

Desenterrar la epistemología heterosexual que sostiene la producción del sujeto «mujeres» del feminismo evidencia que la muy celebrada categoría identitaria «mujeres» funcionó como un armario feminista para las lesbianas. El MLF acogió a las lesbianas siempre que se identificasen solo como mujeres, pero las lesbianas identificadas como lesbianas —o sea, las que se aferraban a su diferencia lesbiana y vivían en consonancia con ella— tenían que permanecer ocultas. A propósito de la imposibilidad de hablar *como lesbianas* (y no como mujeres) dentro del movimiento de mujeres, Jacqueline Julien, una lesbiana feminista cofundadora del MLF en Toulouse, comenta: «podíamos ser lesbianas con la condición de que fuésemos invisibles (no efusivas). [...] En cuanto quisimos distanciarnos de esa etiqueta [feminista] primaria, tuvimos que marcharnos» (2003: 60). En la medida en que el contrato heterosexual feminista transfería a la lesbiana la carga de la particularidad insuperable de la diferencia sexual y la inasimilabilidad radical a la nación, la lesbiana tenía que permanecer encerrada en el armario del símbolo «mujeres» que, mientras pretendía representar a todas las mujeres, tenía como función ocultar esa paradoja francesa claramente embarazosa.<sup>168</sup>

En este sentido, aunque (o más bien porque) el MLF se fundó sobre la base de un *separatismo sexual*, las lesbianas que intentaban ser visibles como tales dentro del movimiento fueron objeto constante de acusaciones de separatismo lesbiano (o guetización), visto como una traición contra la unidad abstracta (falsamente) indiferenciada de las mujeres en el seno del MLF. En un artículo sobre el moralismo sexual y los excesos puritanos del movimiento de liberación de las mujeres, Annick Houel, que participó en el MLF en Lyon, escribe: «si [el lesbianismo] es tan poco visible dentro del movimiento

---

<sup>168</sup> Scott (2007) explica a partir de un razonamiento análogo la vehemente oposición a la visibilidad pública del pañuelo islámico en Francia

feminista francés, deberíamos estar muy satisfechas de haber evitado con ello la creación de un gueto *made in USA*» (1978: 21—22; el texto en cursiva figura en inglés en el original francés). Lo que está en juego es evidente: el fantasma de una sociedad estadounidense fragmentada, que se caracteriza por unas políticas identitarias divisivas, funciona como una tecnología conveniente para mantener invisibilizada la diferencia lesbiana dentro del armario del símbolo «mujeres». De ese modo, las feministas francesas consolidaron por medio del repudio geográfico de Estados Unidos el «conjunto de [...] borrados radicales» (Butler, [1993] 2011: XVII) aplicados a la posición de las lesbianas como sujeto en el marco de su racionalidad heterosexual/universalista: frente a la concepción de Francia como la tierra originaria de las mujeres (heterosexuales) «racionales y serenas» (de Beauvoir, 1977: 7), la historia lesbiana quedaba desterrada a Estados Unidos.

## El movimiento de mujeres francés versus la tribu lesbiana estadounidense

En la revista feminista radical *La Revue d'en face*, el único artículo que toca el tema del lesbianismo (antes del conflicto de 1980, al cual me referiré en el cuarto apartado de este artículo) habla de las comunas separatistas lesbianas del estado de Oregón. El texto, titulado «Una tribu de mujeres» ofrece una etnografía fantástica de un submundo lesbiano feminista que habría proliferado fuera de la mirada masculina blanca civilizadora y donde criaturas sedientas de sangre celebraban los despojos de la guerra de sexos danzando en estado de éxtasis. Esas lesbianas estadounidenses, instaladas en un «territorio salvaje» donde conviven formando una «tribu», se presentan como unas «otras» primitivas y racializadas, descendientes directas de los estereotipos más descarados del colonialismo occidental evocadores de una estética al estilo *National Geographic*: viven en unos bosques remotos, brincan eufóricamente entre los árboles, abrazan lascivamente sus cuerpos desnudos como si estuviesen dotadas de una sexualidad desatada y hacen sonar con júbilo sus tambores mientras se abandonan a la práctica de rituales tribales (véanse las ilustraciones 1—7).

En el texto, se describe a las lesbianas separatistas estadounidenses como salvajes tribales carente de todos los atributos sociales y simbólicos que el trá-



1. Ilustración del artículo de Bendl (1978: 34).

fico sexual de mujeres como «condición general de la cultura» (Levi-Strauss, [1949] 1969: 24) supuestamente autoriza. La representación de las extravagancias incivilizadas de las lesbianas estadounidenses, en contraste con un estado de derecho (francés) integrado, alcanza el *súmmum* en la siguiente cita:

Nadie usa tampones. Usamos una cuerda atada a la cintura con un trozo de tela entre las piernas. En verano dejamos correr la sangre sin ponernos nada. Muchos de nuestros rituales giran en torno a la sangre menstrual: algunas mujeres la ingieren, la lamen, se trata de aceptar totalmente nuestros cuerpos. También la orina. [...] Durante estos rituales las mujeres beben su orina porque a través de esta se recibe, según dicen, el espíritu de [el dios] Payolt [sic] [...]. Las mujeres se untan el cuerpo y la piel con su orina. (Nicole, citada en Bendl, 1978: 35).

Las reacciones de repugnancia que se pretende inducir con estas descripciones están condicionadas a la presunción de una mirada colonial por parte de la lectora. La mirada feminista blanca que racializa a la lesbiana separatista estadounidense, vista como un ser irracional primitivo, reproduce la mirada horrorizada del europeo al encontrarse con las poblaciones indígenas de



2. Ilustración del artículo de Bendl (1978: 34).

África, el Sudeste asiático, el Pacífico, las Américas o el Caribe (Ehrenreich, 2007; Segal, 2017: 61). La racialización de la lesbiana estadounidense que despolitiza estratégicamente al lesbianismo en Francia está, por tanto, plenamente condicionada a la blanquitud epistémica del movimiento feminista francés, es decir, a la disponibilidad de la raza como recurso para significar las relaciones de poder entre mujeres. En otras palabras, el régimen heterosexual que sustenta la producción del sujeto «mujeres» del feminismo es simultáneamente un régimen racial que genera sujetos heterosexuales blancos. Es un «síntoma blanco [mujeril]», reformulando la expresión de Rey Chow (1994: 128). Además, el pensamiento colonial en cuyo marco se racializa a las lesbianas solo logra el efecto de subyugarlas si con anterioridad se las ha imaginado siempre como blancas.

Evidentemente, estas representaciones del separatismo lesbiano estadounidense no son meramente interpretativas: la apropiación racial y cultural era un hecho habitual en las comunidades separatistas lesbianas en Estados Unidos y, al racializar su adscripción al colectivo, las separatistas lesbianas



3. Ilustración del artículo de Bendl (1978: 35).

estadounidenses se prestaban a esas interpretaciones francesas. El sustrato colonial de su insistencia en ocupar un territorio salvaje o su reproducción esencialista de estereotipos racistas a través de la celebración de un retorno a la «autenticidad» del ser mujer como «pura lujuria» (Daly, 1984) fueron intensamente criticados por las lesbianas de color en la década de los ochenta (Lorde, 1984; Hull et al., 1982). Aun así, teniendo en cuenta que las feministas francesas recurrieron repetidamente a representaciones deliberadamente chocantes del separatismo lesbiano estadounidense para tratar el tema del lesbianismo, por mi parte sugiero que el tema de esas representaciones no es tanto lo que ellas ven como extravagancias del separatismo lesbiano estadounidense sino sobre todo su propia percepción mítica y racializada del lesbianismo.

Frente a las divisiones arcaicas de la sociedad estadounidense donde hay «negras, chicanas, indias ... Hay de todo» (Nicole, citada en Bendl, 1978: 36) y que es el origen de esa «tribu» lesbiana, se construye obviamente una contrarrealidad del movimiento feminista francés. De hecho, más que una tiránica realidad lesbiana estadounidense, el verdadero tema del artículo es su contrafigura utópica, racional y liberal: el Movimiento de Liberación de las Mujeres, definido negativamente por esa vía como distinto de una tribu racializada e



4. Ilustración del artículo de Bendl (1978: 35).

histórica de lesbianas estadounidenses; es decir, como un movimiento que no es de lesbianas. Frente a la representación fantaseada de una sociedad estadounidense caótica que permite la proliferación de lesbianas primitivas y sicóticas, la «identidad compartida»<sup>169</sup> de las mujeres (heterosexuales y blancas) entre ellas se presenta implícitamente como una característica francesa que ofrece las condiciones ideales para la existencia de un movimiento feminista civilizado y democrático. La heterosexualidad se revela así como un contrato que inaugura un estado de diferencia sexual civilizada del cual quedan excluidas las lesbianas y las otras racializadas. Estas descripciones de la lesbiana estadounidense como una bárbara aberración foránea son ilustrativas del modo en que el feminismo de los años setenta, con el fin de consolidar el orden simbólico blanco y heterosexual de su sujeto «mujeres», apoyó sin reservas el «régimen disciplinario» republicano francés del «anticomunitarismo» (Perrerau, 2016: 146), desde cuya perspectiva las identidades de grupo alienan al individuo liberal. Con la construcción de la amenaza de una minoría lesbiana situada en Estados Unidos y su contraposición al ideal universalizador de un

169 En el sentido de tener iguales características (*sameness*, en inglés). (N. de la T.)



5. Ilustración del artículo de Bendl (1978: 36).

«mujeres» (blancas y heterosexuales) en Francia, las feministas capitalizaron los tropos homófobos y racistas/antisemitas mediante los cuales se ha venido construyendo desde hace largo tiempo la nación francesa en el marco de los discursos conservadores contra las minorías (Perreau, 2016).

Sin embargo, ¿y si tal vez, al hablar de «una de las realidades del movimiento de mujeres estadounidense que ha suscitado incomodidad y fascinación» (Bendl, 1978: 33) como ellas mismas señalan en la presentación del artículo sobre las comunidades lesbianas de Oregón, las editoras de *La Revue d'en face* en realidad estuvieran abordando su propia «incomodidad» y «fascinación» con respecto al lesbianismo? Una mujer del MLF reconoció este temor: «algunas lesbianas que he conocido me daban miedo» (Anon., 1980: 36). ¿Qué supondría pensar en el lesbianismo, no como un apartamiento antidemocrático de la sociedad o un separatismo republicano, sino como un *trauma feminista*, un significante insimbolizable y no narrativizable oculto en el centro del orden simbólico (heterosexual) del feminismo francés? ¿Qué cambiaría para la historia del feminismo pensar el lesbianismo no solo como «la “idea reprimida” [que está] en el centro de la cultura patriarcal» (Castle, 1993: 61–62) sino también como la figura sicótica reprimida en el seno de la política feminista,



6. Ilustración del artículo de Bendl (1978: 36).

fascinante y repelente a la vez, que revela ansiedades traumáticas con respecto al carácter no natural de la heterosexualidad? ¿Y si el hecho de que la figura de la lesbiana se cierna como una amenaza sobre la celebración exultante (cuando no obsesiva) del «mujeres» dentro del MLF tuviese su origen en el «repudio de los apegos homosexuales» (Butler, 1997: 136) constitutivo de la emergencia de identificaciones de género (heterosexualizadas)? En otras palabras, ¿y si la feminista universalista francesa fuese una melancólica profundamente lesbiana y su tan celebrada identificación como mujer, resultara ser «la [traza] de un amor [homosexual] por el que no se ha hecho ni es posible hacer el duelo» (Butler, 1997: 140)?

### La lesbiana escamoteada

En 1980, Antoinette Fouque, dirigente de la rama diferencialista del MLF *Psychanalyse et politique* (Psicoanálisis y Política, denominada familiarmente *Psyche'po*), entrevistó a la feminista radical estadounidense Kate Millet



7. Ilustración del artículo de Bendl (1978: 37).

para el semanario *Des femmes en mouvements hebdo*. Leyendo la entrevista se observa que Fouque se apropia continuamente de las palabras de Millett para crear la impresión de que esta suscribe sus ideas diferencialistas. Cuando Millett sugiere que su lesbianismo la ayudó a escapar de la «terrible escuela de la desesperación» que «doblega la vitalidad» de las jóvenes, Fouque replica en el acto: «Kate, entonces una mujer independiente, libre, viva, una mujer que ama a las mujeres, sería lo que tú entiendes por lesbiana» (Fouque, 1980: 13). Al enmendar así las palabras de Millett, Fouque da a entender implícitamente que lo que en Estados Unidos se designa como «lesbiana» se traduce lingüística y culturalmente por «una mujer que ama a las mujeres» cuando esta mujer cruza el Atlántico y desembarca en la costa francesa. Las lesbianas estadounidenses se convierten en mujeres al llegar a Francia porque se han trasladado de un espacio cultural donde las personas individuales se distinguen por sus diferencias (lesbianas) a otro espacio cultural distinto —Francia— donde las diferencias ya no existen (mujeres). Tras pasar por el filtro de la utopía democratizadora del contrato heterosexual, las lesbianas estadounidenses ascienden a la categoría de mujeres francesas. ¡Ufff, vaya susto, la diferencia lesbiana ininteligible e histórica tan implacablemente expulsada

del orden universalista de los discursos feministas franceses estaba a punto de reaparecer por la puerta trasera estadounidense! Por suerte, la vigilancia atenta de Fouque ha mantenido a raya la amenaza extranjera y ha absorbido la intrusión desactivándola como una aberración exógena norteamericana. De hecho, al erradicar el significante «lesbiana» de la lengua francesa, Fouque borra por completo «aquello» que la palabra ausente significa: la presencia de lesbianas en Francia.

Siguiendo una lógica análoga, una entrevista con Millett en *La Revue d'en face* lleva como ilustración una foto de una activista blanca con una pancarta que dice en inglés: «¡Defend lesbian mothers!» (¡Defendamos a las madres lesbianas!) (Yane, Judith y Corinne, 1978: 55). Dado que «aquello» lesbiano no puede existir si en Francia no existe la «palabra» lesbiana, la lesbiana solo puede aparecer bajo la figura de la norteamericana Millett —mientras se oculta convenientemente a la exiliada francesa Wittig (como en seguida veremos)— y el significante «lesbiana» solo puede aparecer, por lo tanto, en su versión inglesa intraducible, bajo la palabra anglófona «lesbian» (véase la Ilustración 8).

En una reiteración del gesto de Fouque, en un congreso celebrado en Nueva York del 27 al 29 de septiembre de 1979, su amiga íntima Hélène Cixous declaró según las crónicas que «las mujeres francesas pueden amar a mujeres, pero no usan la palabra “lesbiana”, que tiene connotaciones negativas en Francia» (Douglas y Brooke, 1979: 5). En la revista feminista estadounidense *Off Our Backs*, Carol Anne Douglas recordaba la inmediata y furiosa reacción de Wittig ante todas las asistentes al oír esa afirmación. «¿Qué Francia? exclamó Monique Wittig desde el fondo de la sala mientras se levantaba de un salto de su asiento. Esto es un escándalo». (Douglas and Brooke, 1979: 5). Con esta pregunta, Wittig se convirtió en un inoportuno «caballo de Troya» —la expresión que ella utiliza para describir la práctica antiasimilacionista de las autoras de las minorías que actúan como «una máquina de guerra» en «territorio hostil» (Wittig, 1992: 68—69)— que contradecía la Francia mitologizada de Cixous donde, por falta de un significante apropiado, las lesbianas no existirían. Interrumpiendo a Cixous, Wittig plantó cara a la violencia epistémica de los borrados reiterados y, al dejar en suspenso el mecanismo distorsionador bien engrasado del «espantajo norteamericano» (Fabre y Fassin, 2003: 21), hizo sitio a lo ilegible, lo



8. Ilustración de Yane, Judith y Corinne (1978: 55).

soterrado, lo anulado: las lesbianas en Francia que con la venia de Cixous sí utilizaban la palabra «lesbiana».

Ante la virulenta resistencia con que toparon sus repetidos intentos de crear grupos lesbianos dentro de la rama radical del MLF, Wittig se marchó de Francia en 1976 para trasladarse a Estados Unidos, escenificando en el plano personal el desplazamiento lingüístico, cultural y político forzoso de la realidad lesbiana, expulsada fuera de Francia. En una serie de cartas privadas escritas a principios de los años ochenta y que hasta ahora nadie ha estudiado, ofrece una contrahistoria del MLF donde la violencia de su universalismo femenino (heteronormativo) sustituye los relatos dominantes rebosantes de júbilo revolucionario. Como el fantasma de una historia reprimida —la de la eliminación de las lesbianas, más que su liberación, dentro del MLF—, Wittig «desborda nuestras crónicas racionales, esquemáticas y ordenadas de la liberación de las mujeres», «actúa fuera del marco de las historias “oficiales” y las memorias formalizadas del movimiento» (Hesford, 2013: 215). En un comentario sobre los «peores ataques» (Wittig, n.d. [c. 1981]: 6) perpetrados contra ella por mujeres del MLF que intentaban «impedir [...], paralizar y destruir los grupos de lesbianas», Wittig deja claro que estos ataques fueron el motivo por el que se marchó de Francia: «casi consiguieron destruirme por completo y, sí, me expulsaron de París» (1980: 2). El exilio forzado de Wittig en Estados Unidos fue, a mi entender, el precio que pagó por ser la alarmante encarnación del fantasma lesbiano prohibido, no una mujer que se identificaba como lesbiana sino una lesbiana que se identificaba como tal en la década de la identidad (heteronormativa) de todas las mujeres.

Wittig pronunció por primera vez en público su famoso aforismo «las lesbianas no son mujeres» en 1978, en inglés y ante una audiencia anglófona, como conclusión de la ponencia sobre «El pensamiento homosexual», presentada en la Asociación de Lenguas Modernas en Nueva York dos días después de su salida de Francia. Por mi parte, sugeriría que igual que en el caso de la consigna en inglés «*Defend lesbian mothers!*» (¡Defendamos a las madres lesbianas!) la frase «las lesbianas no son mujeres» y, de manera más general, las percepciones teóricas lesbianas de Wittig que articulan la producción de la diferencia sexual con la regulación de la heterosexualidad llegaron a ser declaradas *impronunciables* en Francia y en francés. Incluso podríamos aventurarnos a sugerir que si Wittig, una escritora, activista y teórica francesa,

pudo conceptualizar a las lesbianas como no-mujeres fue porque estas nunca habían sido mujeres francesas para empezar.

La publicación de los artículos de Wittig, «La pensée straight» (El pensamiento heterosexual) y «*On ne naît pas femme*» (No se nace mujer) en la revista feminista materialista francesa *Questions féministes* en 1980 provocó un conflicto espectacular en torno al lesbianismo que llevó a la desintegración del MLF. Las feministas radicales atacaron con vehemencia su teorización de la heterosexualidad como un régimen de poder que genera unas categorías sexuales (insistían en que la heterosexualidad era una sexualidad entre otras) y acusaron a Wittig de promover un «separatismo ideológico» que [aspiraba] a establecer [...] *la nación lesbiana* (la Lesbian Nation de la autora estadounidense Jill Johnston), una versión del gueto a mayor escala...» (Deudon, 1981: 82). Con esta reacción reactivaron precisamente los tropos estadounidense y anticomunitarios que habían imposibilitado la politización del contrato heterosexual feminista durante la década anterior.

Frente a la condescendencia con que las activistas e historiadoras del MLF han contemplado hasta ahora la teoría lesbiana de Wittig, por considerar que promueve una separación idealista respecto de las mujeres (o del feminismo), por mi parte propongo conceptualizar su figura lesbiana como una manera explícita de incluir en el discurso el «afuera» constitutivo del feminismo francés. Wittig no propugnó el separatismo lesbiano; lo que hizo fue desenterrar y dar vida al significante traumático y residuo abyecto del MLF que desmentía sus pretensiones de representación universal y cuyo repudio garantizaba las estabilidad (precaria) de su sujeto «mujeres»: la lesbiana que nunca había sido mujer (o sea, la bollera histórica). Al dejar al descubierto el secreto inmencionable del MLF un separatismo heterosexual feminista originario cuyo fantasma rondaba desde siempre los discursos feministas y desde cuya perspectiva las lesbianas no eran mujeres, la teoría lesbiana de Wittig al igual que su sensacional exclamación «¿Qué Francia? Esto es un escándalo» desvela y hace trizas las falsedades que son un elemento constitutivo del universalismo francés y hace inteligibles y nuevamente corrosivos los significados subyugados que aquellas mantenían enclaustrados. La declaración «las lesbianas no son mujeres» no es una proclama separatista sino el modo de escapar de una violencia epistémica que la había herido profundamente.

El colectivo editorial de *Questions féministes* (del cual Wittig formaba parte) se disolvió en otoño de 1980 debido al conflicto suscitado por los citados artículos. Un grupo, formado por Wittig (desde Estados Unidos), Noëlle Biseret, Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu y Monique Plaza, consideraban a las lesbianas (y se autoconsideraban) no-mujeres. A su modo de ver, la lesbiana, al situarse fuera de la institución heterosexual en cuyo seno se generan las categorías sexuales, representa una posición de sujeto conceptualmente más coherente para el feminismo materialista, que tiene precisamente como objetivo erradicar la diferencia sexual. El otro grupo, formado por Christine Delphy, Emmanuele de Lesseps y Claude Hennequin, rechazó vehementemente esta ruptura epistemológica con el feminismo radical y siguió defendiendo la coherencia del «mujeres» como sujeto universal del feminismo. Según ellas, lo que hacían las lesbianas políticas no era politizar una relación de poder naturalizada y preexistente entre la heterosexualidad y el lesbianismo, sino que de ese modo intentaban «eliminar a las mujeres heterosexuales de las filas feministas» y promover la instauración de «*jerarquías políticas entre feministas*» (Delphy *et al.*, 1981:8; las cursivas figuran en el original) contrarias a la solidaridad feminista originaria entre todas las mujeres.

En 1981, Delphy, de Lesseps y Hennequin anunciaron la creación de una nueva revista feminista materialista bajo el nombre solo ligeramente modificado de *Nouvelles questions féministes*, con de Beauvoir nuevamente como directora. Wittig lo calificó como un acto de bandidismo y denunció, en un artículo publicado en 1983, «la toma del poder filosófico e ideológico [...] [con el objetivo] de excluir al lesbianismo de la teoría feminista» (1983: 10). El golpe de mano mediante el cual *Questions féministes* quedó sustituida por una nueva publicación sin presencia de la teoría lesbiana supuso la última (y más duradera) supresión del lesbianismo dentro del feminismo francés. La obra de Wittig no se retradujo al francés hasta los primeros años de este siglo, de la mano de una nueva generación de teóricos y activistas queer como Sam Bourcier y Paul B. Preciado, y se dio a conocer de nuevo así a un público joven que ahora ha podido descubrir su legado lesbiano confiscado por el feminismo (Wittig, 2001). Con el retorno a casa del espíritu de Wittig, se han revitalizado las posibilidades incumplidas y reparado quizás en parte el daño causado a Wittig.

## Conclusión: de la palabra proscrita que empieza por L a la que empieza por G

Según Mona Ozouf, *gender* es «una palabra casi intraducible al francés» (1995, citada en Fassin, 1999: 137); según Geneviève Fraisse, que participó en el MLF, «*gender* o *genre* (género)» es «una posición filosófica de origen estadounidense» (1996, citada en Fassin, 1999: 138); según Christine Bard, el concepto de género representa «una “invasión” de la que debemos “proteger-nos”» (2003, citada en Möser, 2013: 229). Se han aducido muchos motivos para explicar la intraducibilidad de las teorías del género en Francia en la década de los noventa y la «especificidad» francesa de la «no-acogida» de *El género en disputa* de Judith Butler (Fassin, 2007: 16).<sup>170</sup>

Sin embargo, hay uno que nadie ha planteado aún. Por mi parte, quiero argumentar que para las feministas francesas las teorías del género anglófonas representaban el retorno imprevisto y ansioso de un viejo y olvidado fantasma que creían haber enterrado adecuadamente veinte años antes: el lesbianismo. En un cierto sentido, las teorías sobre el género repetían en inglés para un público francés lo que en el MLF se había vuelto coactivamente indecible, a saber: que la heterosexualidad no es el don máspreciado de la democracia (francesa) que garantiza la unión armoniosa de hombres y mujeres dentro de la comunidad singular de la nación, sino un régimen de poder opresivo merced al cual se estabilizan unas posiciones de género opuestas y naturalizadas. Comentando la actitud de las editoriales francesas que se negaron a publicar su colección de ensayos teóricos, editados en 1992 en Estados Unidos bajo el título *The Straight Mind and Other Essays* [El pensamiento heterosexual y otros ensayos], Wittig manifestó: «Era lo más lejos que había conseguido llegar en el desarrollo de mi pensamiento político, que aquí [en Francia] no es aceptable y que reside en la consideración de la heterosexualidad como un régimen político, un régimen de dominación» (Devarrieux, 1999: iii). Podríamos decir que al reabrir el armario sobre el cual se había construido el movimiento feminista francés en los años setenta, Butler, en particular, vino a ser como una prosopopeya en Francia de la exiliada Wittig.

---

<sup>170</sup> Sobre la acogida variable que tuvo *Gender Trouble* en Francia, véanse: Vidal (2006); Fassin (2007); Möser (2013).



9. Ilustración (imagen recortada) de Lubecki (1994: 38—39).



10. Ilustración de Bendl (1978: 34).

Parafraseando el sugerente artículo de Fassin «The Purloined Gender» [El género escamoteado] sobre la ausencia-presencia de la teoría del género en la academia francesa en la década de 1990, podríamos decir que la lesbiana escamoteada «era invisible, aunque —o, más bien, porque— [era] evidente, permanecía particularmente bien oculta a nuestros ojos porque estaba plenamente a la vista» (Fassin, 1999: 138) en y a través de la palabra (recientemente) impronunciable que empieza por G.<sup>171</sup> En este sentido, la naturalización de la «teoría del género» como una idiosincrasia estadounidense por parte de las investigadoras feministas en los años noventa aparece como una reiteración de la norteamericanización del lesbianismo por parte de las feministas francesas en la década de los setenta. «Con el paso de una lengua a otra, el referente [del género] se ha perdido en algún punto del camino, ahogado en el Océano Atlántico» escribe irónicamente Kraus (2005: 180) a propósito de la supuesta intraducibilidad de la palabra «gender» al francés. Este ahogamiento podría ser muy bien, de hecho, el eco retardado de otro anterior: el ahogamiento originario del referente lesbiano en el Atlántico en los años setenta: «una mujer que ama a las mujeres, [...] lo que tú [Millett] entiendes por lesbiana» (Fouque, 1980: 13). En este sentido, «lo que encierra esa palabra perdida», «entre el término inglés gender y la palabra que no tenemos para expresarlo en francés» (Kraus, 2005: 178), podría muy bien ser ... el lesbianismo. O más bien, lesbianismo podría muy bien ser la palabra perdida, el concepto perdido cuya ausencia impedía que el género pudiera ser pensable y traducible como «genre» en la década de los noventa en Francia. Dicho de otro modo, el género era impensable porque el lesbianismo (y, por consiguiente, la heterosexualidad) nunca habían sido pensables para empezar. Esta «oclusión del conocimiento» sobre la heterosexualidad en Francia que «incapacita el saber, redirige la atención, renombra las cosas y resucita y alimenta la ignorancia» (Stoler, 2011: 153) se podría designar, parafraseando a Ann Laura Stoler, como afasia heterosexual.

En 1994, la revista de sociología *Sciences humaines*, dirigida a un público amplio, publicó un artículo sobre los estudios de las mujeres en las universidades estadounidenses, titulado «Cuando la guerra entre los sexos se adueña

---

<sup>171</sup> El convincente análisis de Sabine Hark (2001) sobre la recepción de *El género en disputa* en Alemania está en sintonía con el mío: ella argumenta que la teoría *queer* y *El género en disputa*, en particular, reactivaron entre las feministas alemanas antiguas inquietudes con respecto al lesbianismo.

de las ciencias sociales en Estados Unidos». Lo ilustraba una fotografía de gran tamaño de dos mujeres con el torso descubierto y los pechos sueltos manifestándose frente a una pancarta con la proclama «*Lesbians fighting for socialism*» [Lesbianas en lucha por el socialismo], con un pie que decía: «manifestación de lesbianas [...] en Nueva York» (Lubecki, 1994: 38—39). Lo que más me llama la atención de esta imagen no es tanto la (consabida) asimilación antifeminista del feminismo al lesbianismo, las guerras entre los sexos y Estados Unidos, sino su semejanza semántica y visual con las imágenes de *La Revue d'en face* que he analizado antes (véanse las ilustraciones 9 y 10). En ambos casos, la lesbiana aparece representada mediante un imaginario racista y colonial como una salvaje extranjera desatada fuera del control de las normas (heterosexuales) de la civilización. La complicidad antilesbiana y racista entre los discursos feminista y antifeminista franceses que sostiene su orden heteronormativo compartido no podría ser más evidente.

Esta complicidad puede llegar a resultar tal vez más inquietante aún cuando identificamos sus paralelismos con las reacciones contemporáneas homófobas y racistas hiperreaccionarias contra el reconocimiento de la igualdad de derechos para las minorías sexuales. La amenaza de una invasión estadounidense a través de la importación de una «teoría de género» singular y la supuesta intraducibilidad de la palabra «gender», que caracterizaron los discursos feministas académicos de los años noventa, fueron los argumentos centrales de la movilización en 2013 de *La manif pour tous* (La mani para todos) y otros colectivos reaccionarios contra la legalización del matrimonio homosexual y de la adopción por parte de parejas de personas del mismo sexo, la llamada Ley Taubira (Perreau, 2016).

Otra ilustración, que no puedo reproducir aquí por una cuestión de derechos,<sup>172</sup> compara la llegada de la teoría del género a Francia (ejemplificada supuestamente por la legalización del matrimonio homosexual) con el desembarco estadounidense en Normandía del 6 de junio de 1944, mientras que en la ilustración 11 puede verse una pancarta enarbolada en una protesta contra la ley Taubira que presenta la palabra «gender» como intraducible (en la

172 <https://www.facebook.com/343324779126723/photo/a.343326665793201/481978061928060/?type.3&theater>,

Fuente: *Toute la vérité sur l'inventeur des Gender Studies* (2014, reproducida en Perreau, 2016: 58).



11. Manif pour tous (Mani para todos). Participantes en una manifestación contra la «teoría de género» y la igualdad de derechos para las personas homosexuales. En la pancarta: «El gender no va conmigo» («gender» en inglés en el texto en francés). París, 2 de febrero de 2014. Fuente: Wikipedia (sin fecha).Fotógrafo: Peter Potrowl. Reproducción autorizada bajo licencia Creative Commons (CC BY-SA 3.0).

primera parte de la frase): «*le gender c'est pas mon genre*» (el *gender* no va conmigo).<sup>173</sup> En palabras de Bruno Perreau, «el monstruo racializado» que blandía una sierra mecánica en medio de la selva, reproducido en los carteles de *La manif pour tous* como representación de Christiane Taubira, la ministra de Justicia negra que presentó el proyecto de ley al Parlamento,<sup>174</sup> «expresaba un temor a una sexualidad devoradora, egoísta, que a su vez inflamaba el temor a una raza de ciudadanos brutales y desleales que jamás podrían llegar a formar parte de la Francia 'real', caracterizada por la moderación de su filosofía

173 Literalmente, «el gender no es mi género». (N. de la T.)

174 Por una cuestión de derechos, no puedo incluir esta foto. Se puede encontrar en el siguiente enlace: <https://twitter.com/LaManifPourTous/status/931479041042984960/photo/1>, Fuente: La manif pour tous (2017; reproducida en Perreau, 2016: 61).

universalista» (2016: 60—61). Esta representación también evoca inquietantes coincidencias con las representaciones feministas de los años setenta de la lesbiana racializada y sexualmente incontrolada brincando desnuda por el bosque, para afirmar por contraste la supuesta moderación de las mujeres (heterosexuales/universalistas) francesas. Que estas complicidades racistas y heteronormativas entre los discursos feministas y antifeministas hayan sido impensables hasta la fecha ha sido, en mi opinión, el previo que hemos pagado por la eliminación de la teoría y la política lesbianas del feminismo francés en los años setenta y principios de los ochenta. Un ejemplo de cómo «el pasado» —el borrado de la teoría y la política lesbianas— «aparece en el presente bajo la forma de una inquietud persistente que nos ronda como un fantasma» (Freccero, 2007: 194). Tomarnos en serio esta inquietud implicaría reconocer también que la historia del menosprecio de las lesbianas no se puede contemplar al margen de una historia del racismo. Una política interseccional y una política de resistencia contra la apropiación de las luchas políticas LGBTQI por parte de los programas nacionalistas y racistas en apoyo de la modernidad de Occidente —lo que Jasbir K. Puar ha denominado «homonacionalismo» (2007)— pasarían a ser entonces un imperativo político.

No es mi intención asimilar los discursos revolucionarios de los años setenta a los actuales discursos católicos reaccionarios y de extrema derecha sobre las minorías sexuales y raciales. Sin embargo, tampoco debemos pasar por alto ni olvidar de qué modo la heterosexualización y la racialización de la nación francesa han informado nuestra historia feminista y la producción de un sujeto político aceptable. Y quizás una buena manera de mantenernos alerta frente a tales complicidades es recordar la exclamación intempestiva de Wittig desde el fondo de la sala en Nueva York —«¿Qué Francia? Esto es un escándalo»— como una «posición crítica extrema» (de Lauretis, 1990: 145) desde la cual preguntarnos continuamente de qué formaciones geopolíticas e ideológicas podrían ser cómplices nuestros discursos feministas y también de qué racismo y qué homofobia podría estar compuesto el universalismo francés.

## Agradecimientos

Agradezco sinceramente a Clare Hemmings y a todas las personas anónimas que leyeron mi trabajo sus esclarecedores y generosos comentarios sobre este

escrito. Y también quiero expresar mi agradecimiento a Merl Storr y William M. Burton por su ayuda con las traducciones.

## Bibliografía

- Anon. (1969) [sin título]. Caja 1 «FMA 1968—1970», carpeta «FMA Lettres J. Feldman à A. Zelensky 'Nous sommes en marche' Octobre 1969». Fondo documental de Anne Zelensky, Biblioteca Durand, París.
- Anon. (1973) «Y'en a marre! De la caricature du M. L. F.». *Le torchon brûle*, 6: 2.
- Anon. (1980) «Entretien avec Nelly». *Des femmes en mouvements hebdo*, 42—43: 34—36.
- Bard, Christine (2004) «Le lesbianisme comme construction politique». In: Éliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer *et al.* (eds.), *Le siècle des féminismes*. Paris: Éditions de l'Atelier, pp. 111—126.
- Beauvoir, Simone de (1977) «Préface». En Annie de Pisan y Anne Tristan, *Histoires du M.L.F.* Paris: Calmann-Lévy, pp. 7—12.
- Bendl, Arlette (1978) «Une tribu de femmes». *La Revue d'en face*, 3: 33—37.
- Butler, Judith ([1993] 2011) *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith (1997) *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford (California): Stanford University Press.
- Castle, Terry (1993) *The Apparitional Lesbian: Female Homosexuality and Modern Culture*. Nueva York: Columbia University Press.
- Chow, Rey (1994) «Where Have All the Natives Gone?». En Rey Chow, *Displacements: Cultural Identities in Question*. Bloomington (Indiana) e Indianápolis (Indiana): Indiana University Press, pp. 125—151.
- Collectif (2018) «Nous défendons une liberté d'importuner, indispensable à la liberté sexuelle». *Le Monde*, 9 de enero. [http://www.lemonde.fr/idees/article/2018/01/09/nous-defendons-une-liberte-d-importuner-indispensable-a-la-liberte-sexuelle\\_5239134\\_3232.html](http://www.lemonde.fr/idees/article/2018/01/09/nous-defendons-une-liberte-d-importuner-indispensable-a-la-liberte-sexuelle_5239134_3232.html) (consultado el 24 de diciembre de 2018).
- Daly, Mary (1984) *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*. Boston (Massachusetts): Beacon Press.
- Delphy, Christine, Claude Hennequin y Emmanuèle de Lesseps (eds) (1981) «Éditorial». *Nouvelles questions féministes*, 1: 3—14.
- Deudon, Catherine (1981) «Radical-ement, nature-elle-ment». *La revue d'en face*, 9—10: 81—83.
- Devarrieux, Claire (1999) «J'ai connu la guillotine». [Entrevista con Monique Wittig]. *Libération*, 5623 (17 de junio).
- Douglas, Carol Anne y Brooke (1979) «2nd Sex 30 Years Later: Feminist Theory Conference».

- Off Our Backs*, 9(11): 4—5, 24—27.
- Ehrenreich, Barbara (2007) *Dancing in the Streets: A History of Collective Joy*. Londres: Granta.
- Ezekiel, Judith (1996) «Anti-féminisme et anti-américanisme: un mariage politiquement réussi». *Nouvelles questions féministes*, 17(1): 59—76.
- Fabre, Clarisse y Éric Fassin (2003) *Liberté, égalité, sexualités. Actualité politique des questions sexuelles*.
- Fassin, Éric (1999) «The Purloined Gender: American Feminism in a French Mirror». *French Historical Studies*, 22(1): 113—138.
- Fassin, Éric (2007) «Résistance et réception: Judith Butler en France». *La revue lacanienne*, 4: 15—20.
- Fassin, Éric (2008) «L'empire du genre. L'histoire politique ambiguë d'un outil conceptuel». *L'Homme*, 187—188: 375—392.
- Fouque, Antoinette (1980) «Kate Millett, Antoinette Fouque, rencontres ...». [Entrevista con Kate Millett]. *Des femmes en mouvements hebdo*, 28: 12—15.
- Freccero, Carla (2007) «Queer Spectrality: Haunting the Past». In: George E. Haggerty y Molly McGarry (eds) *A Companion to Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer Studies*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 194—213.
- Hark, Sabine (2001) «Disputed Territory: Feminist Studies in Germany and Its Queer Discontents». *Amerikastudien / American Studies*, 46(1): 87—103.
- Hesford, Victoria (2005) «Feminism and Its Ghosts: the Spectre of the Feminist-as-lesbian». *Feminist Theory*, 6(3): 227—250.
- Hesford, Victoria (2013) *Feeling Women's Liberation*. Durham (North Carolina): Duke University Press.
- Houel, Annick (1978) «Prudences et pruderies du féminisme. Questions sur un mouvement». *Économie et humanisme*, 244: 17—24.
- Hull, Gloria T., Patricia Bell-Scott y Barbara Smith (eds) (1982) *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*. Old Westbury (New York): Feminist Press.
- Julien, Jacqueline (2003) «À Toulouse: du féminisme lesbien au lesbianisme féministe». En Natacha Chetcuti y Claire Michard (eds.), *Lesbianisme et féminisme: Histoires politiques*. Paris: L'Harmattan, pp. 49—66.
- Kraus, Cynthia (2005) «Anglo-American Feminism made in France: Crise et critique de la représentation». *Cahiers du Genre*, 38: 163—189.
- La Manif pour tous (2017) '24 de marzo 2013 : «Où @ChTaubira passe, la filliation trépassé!». [Twitter post]. <https://twitter.com/LaManifPourTous/status/931479041042984960/photo/1> (consultado el 24 de diciembre de 2018).
- Lauretis, Teresa de (1990) «Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness». *Feminist Studies*, 16(1): 115—150.
- Lévi-Strauss, Claude ([1949] 1969) *The Elementary Structures of Kinship*. Trad. James Harle Bell y John Richard von Sturmer. Boston (Massachusetts): Beacon Press.

- Lorde, Audre (1984) «An Open Letter to Mary Daly». En *Audre Lorde, Sister Outsider: Essays and Speeches*. Trumansburg (New York): Crossing Press, pp. 66—71.
- Lubecki, Jacek (1994) «Women's studies. Quand la guerre des sexes s'empare des sciences sociales aux États-Unis». *Sciences Humaines*, 42: 38—42.
- Möser, Cornelia (2013) *Féminismes en traductions. Théories voyageuses et traductions culturelles*. París: Éditions des archives contemporaines.
- Ozouf, Mona (1997) *Women's Words: Essay on French Singularity*. Trad. Jane Marie Todd. Chicago (Illinois): The University of Chicago Press.
- Pateman, Carole (1988) *The Sexual Contract*. Stanford (California): Stanford University Press.
- Perreau, Bruno (2016) *Queer Theory: The French Response*. Stanford (California): Stanford University Press.
- Picq, Françoise (2011) *Libération des femmes, quarante ans de mouvement*. Brest: Éditions-dialogues.
- Pipon, Colette (2013) *Et on tuera tous les affreux. Le féminisme au risque de la misandrie (1970—1980)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Puar, Jasbir K. (2007) *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham (North Carolina): Duke University Press.
- Scott, Joan W. (1986) «Gender: a Useful Category of Historical Analysis». *The American Historical Review*, 91(5): 1053—1075.
- Scott, Joan W. (1996) *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Scott, Joan W. (1997) «'La Querelle des Femmes' in the Late Twentieth Century». *New Left Review*, 226: 3—19.
- Scott, Joan W. (2007) *The Politics of the Veil*. Princeton (New Jersey): Princeton University Press.
- Scott, Joan W. (2011a) «Feminism? A Foreign Import». *New York Times*, 20 de mayo. <https://www.nytimes.com/roomfordebate/2011/05/18/are-french-women-more-tolerant/feminism-a-foreign-import> (consultado el 24 de diciembre de 2018).
- Scott, Joan W. (2011b) «French Seduction Theory». En *Joan W. Scott, The Fantasy of Feminist History*. Durham (North Carolina): Duke University Press, pp. 117—140.
- Segal, Lynne (2017) *Radical Happiness: Moments of Collective Joy*. Londres y Brooklyn (Nueva York): Verso.
- Stoler, Ann Laura (2011) «Colonial Aphasia: Race and Disabled Histories in France». *Public Culture*, 23(1): 121—156.
- Toute la vérité sur l'inventeur des Gender Studies (2014) «Théorie du genre, nous voilà!». [Facebook post]. <https://www.facebook.com/343324779126723/photos/a.343326665793201/481978061928060/?type=3&theater> (consultado el 24 de diciembre de 2018).
- Vidal, Jérôme (2006) «À propos du féminisme. Judith Butler en France: Trouble dans la réception». *Mouvements*, 47—48: 229—239.

- Vincent, Faustine (2018) «La tribune signée par Deneuve est 'l'expression d'un antiféminisme'». [Entrevista con Christine Bard]. *Le Monde*, 11 de enero. [http://www.lemonde.fr/societe/article/2018/01/11/la-tribune-signee-par-deneuve-est-l-expression-d-un-antifeminisme\\_5240249\\_3224.html](http://www.lemonde.fr/societe/article/2018/01/11/la-tribune-signee-par-deneuve-est-l-expression-d-un-antifeminisme_5240249_3224.html) (consultado el 24 de diciembre de 2018).
- Wikipédia (n.d.) «Genre (sciences sociales)». [https://fr.wikipedia.org/wiki/Genre\\_\(sciences\\_sociales\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Genre_(sciences_sociales)) (consultado el 24 de diciembre de 2018).
- Wittig, Monique (1980) [Carta a Monique Plaza, 16 de junio]. Caja 29 «Dossier, Monique Wittig and Colette Monique». Monique Wittig Papers, General Collection, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University.
- Wittig, Monique (n.d. [c. 1981]) [Carta a Monique Plaza, Nicole-Claude Mathieu, Colette Guillaumin y Noëlle Bisseret]. Caja 29 «Dossier, Monique Wittig and Colette Monique». Monique Wittig Papers, General Collection, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University.
- Wittig, Monique (1983) «Les questions féministes ne sont pas des questions lesbiennes». *Amazones d'hier, lesbiennes d'aujourd'hui*, 2(1): 10—14.
- Wittig, Monique (1992) *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press.
- Wittig, Monique (2001) *La Pensée straight*. Paris: Balland.
- Yane, Judith y Corinne (1978) «Avec Kate Millett». [Entrevista a Kate Millett]. *La revue d'en face*, 4: 54—60.





[editorialfeministavs.com](http://editorialfeministavs.com)